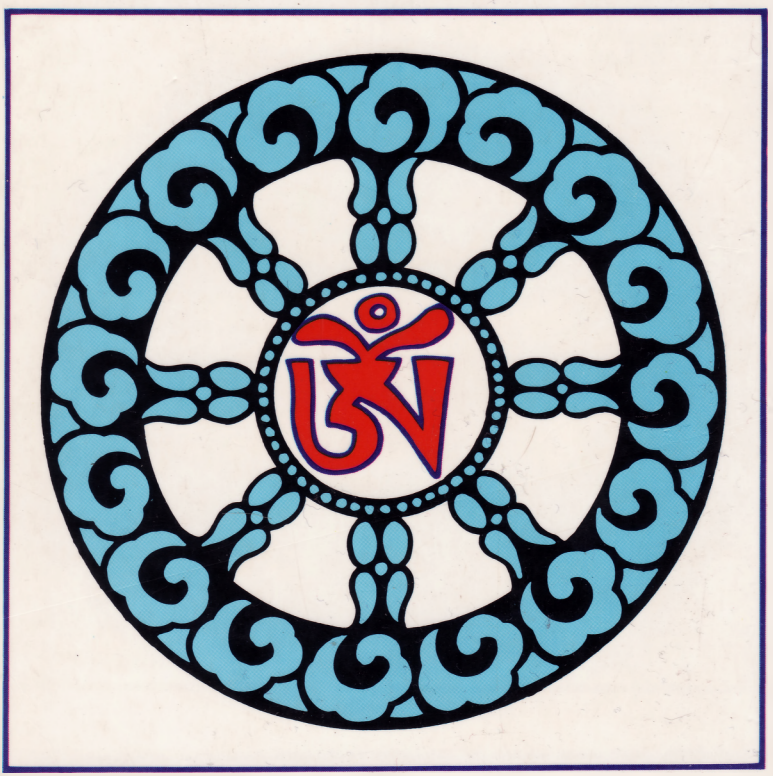
Les fondements de la mystique tibétaine

Lama Anagarika Govinda

Spiritualités vivantes

Albin Michel



Pierre Faucheux / Dedalus

ISBN 2-226-00260-X

Volume quintuple

LES FONDEMENTS DE LA MYSTIQUE TIBÉTAINE

« Spiritualités vivantes »
SÉRIE BOUDDHISME

AVALOKITEŚVARA

à qui la formule sacrée OM MANI PADME HÛM est consacrée.

LAMA ANAGARIKA GOVINDA
(Anangavajra Khamsum-Wangchuk)

Les Fondements de la mystique tibétaine

d'après les enseignements du grand *Mantra*
OM MANI PADME HÛM

Traduction sous la direction de l'auteur par
CHARLES ANDRIEU

Reproductions d'après la plastique tibétaine de
LIGOTAMI

ÉDITIONS ALBIN MICHEL

Collection « Spiritualités vivantes »
fondée par Jean Herbert

© 1960, Éditions Albin Michel
22, rue Huyghens, 75014 Paris
ISBN 2-226-00260-X
ISSN 0755-1746

A la mémoire de mon Gourou,
le vénérable
Tomo Géché Rimpotché
NGAWANG KALZANG
Grand Abbé du Cloître de la Conque Blanche
dans la vallée du Tomo (Tibet)
dont la vie consista dans la réalisation
de l'idéal du
Bodhisattva

PRÉFACE

L'importance de la tradition tibétaine pour notre temps et pour le développement spirituel de l'humanité réside en ceci que le Tibet représente le dernier chaînon vivant qui nous relie aux cultures d'un lointain passé. Le culte des Mystères, tant de l'Égypte que de la Mésopotamie, de la Grèce, des Incas ou des Mayas, avec la disparition des cultures de ces peuples, échappe à notre connaissance, à l'exception de quelques traditions fragmentaires. Les vieilles cultures de l'Inde et de la Chine, encore que préservées, dans une large mesure, par l'art et la littérature et brillant encore sous les cendres de la pensée moderne, sont recouvertes et pénétrées de tant de couches de courants culturels différents, qu'il est bien difficile, sinon impossible, d'en distinguer les éléments particuliers et d'en reconnaître la nature originelle.

Le Tibet, en raison de son isolement naturel et de son inaccessibilité (encore renforcée par les conditions politiques des siècles derniers), a réussi non seulement à conserver dans leur pureté, mais encore *vivantes*, les traditions du plus lointain passé, la connaissance des forces cachées de l'âme humaine, comme aussi les plus hauts enseignements ésotériques des sages indiens.

Mais, sous l'assaut des événements qui bouleversent le monde, assaut qui n'épargne nul peuple et qui a arraché le Tibet à son isolement, toutes ces conquêtes spirituelles sont appelées soit à disparaître, soit à devenir le bien, dans l'avenir, d'une culture humaine plus élevée.

Tomo Géché Rimpotché *(tro-mo dgé-bses rin-po-ché)*, reconnu comme une des plus grandes autorités spirituelles du Tibet moderne, un véritable Maître de la vision intérieure, qui avait prévu cela et quitté son ermitage montagnard, loin du monde, où, douze années durant, il s'était plongé dans la méditation, proclama que le temps était arrivé de rendre accessibles au monde entier les trésors spirituels sauvegardés au Tibet pendant plus d'un millénaire. Car l'Humanité se trouve au carrefour de graves décisions : devant elle est le chemin conduisant à la puissance par la maîtrise des forces naturelles — chemin de l'esclavage et de l'autodestruction — et celui de l'illumination, le *Bodhisattva-mârga*, qui, par la maîtrise des forces intérieures, conduit à la liberté et à la Réalisation de Soi-même. Montrer ce chemin et, par son propre exemple, aider à le parcourir, telle fut la tâche vitale de Tomo Géché Rimpotché.

L'exemple vivant de ce grand instructeur des propres mains de qui l'auteur de cet ouvrage reçut, il y a vingt-cinq ans, la première initiation et la plus profonde impulsion spirituelle de sa vie, lui a ouvert les portes des mystères du Tibet et l'a encouragé à transmettre au monde ce qu'il a acquis, dans la mesure où les mots le permettent. Si, malgré les insuffisances inhérentes à un tel essai, ce qui est ainsi transmis pouvait être une aide à d'autres chercheurs, le mérite en revient tout d'abord au Gourou qui a donné le meilleur, à savoir lui-même. Et l'auteur pense également à tous les autres Maîtres qui, depuis le départ du premier gourou, ont pris sa suite, afin d'amener à maturité l'œuvre commencée. A eux tous va sa profonde reconnaissance.

Mais à travers eux brille la forme du premier gourou, qui vit à tout jamais dans le cœur de ses disciples.

Gloire à Lui, le Maître !

OṂ MUNI MUNI MAHÂMUNI ŚÂKYAMUNIYE
SVÂHÂ !

Kasar Devi Ashram, Kumaon, Himalaya (Inde) le Ve mois de l'an 2500 après l'entrée du Bouddha dans le suprême Nirvâna.

Octobre 1956.

L'Auteur.

Table des matières

PREMIÈRE PARTIE

« OṂ »
La voie de l'Universalité

Pages

I. — La magie du mot et la puissance de la langue..... 15
II. — L'origine et l'universalité de la syllabe OṂ..... 21
III. — L'idée de son créateur et la théorie des vibrations.. 27
IV. — Le déclin de la tradition mantrique..... 33
V. — La mantrique du bouddhisme originel..... 37
VI. — Le bouddhisme, expérience vivante..... 42
VII. — L'attitude universelle du Mahâyâna et l'idéal du Bodhisattva..... 50
VIII. — La voie universelle et la revalorisation de la syllabe sacrée OṂ..... 56

DEUXIÈME PARTIE

« MAṆI »
La voie de l'unification et de l'identité des êtres

I. — La pierre philosophale et l'élixir de vie..... 65
II. — Le gourou Nâgârjuna et l'alchimie mystique des *Siddhas*..... 69
III. — MAṆI, le joyau de l'esprit, « pierre philosophale » et « prima materia »..... 74
IV. — MAṆI, le « sceptre de diamant »..... 80
V. — L'esprit et la matière..... 86
VI. — Les cinq *skandhas* et la doctrine de la Conscience... 93
VII. — Le double rôle du mental *(manas)*..... 98
VIII. — Le total renversement intérieur..... 103
IX. — Transformation et « Réalisation » de la plénitude.. 108

TROISIÈME PARTIE

« PADMA »

La voie de la Vision épanouie

Pages

I. — Le lotus, symbole de l'épanouissement spirituel.... 119
II. — La symbolique anthropomorphique des *tantras*..... 122
III. — Connaissance et Puissance : *Prajñâ* contre *Śakti*... 126
IV. — La polarité masculin-féminin dans la langue symbolique du *Vajrayâna*..... 133
V. — La contemplation, réalité créatrice..... 142
VI. — Les cinq *Dhyâni-Bouddhas* et les cinq Sagesses..... 147
VII. — *Târâ*, *Akṣobhya* et *Vairocana* dans le système tibétain de méditation..... 152
VIII. — Symbolique de l'espace, des couleurs, des éléments, gestes et qualités de l'esprit..... 159
IX. — L'importance du *Bardo-Thödol* comme fil conducteur dans le déploiement des images..... 169

QUATRIÈME PARTIE

« HÛṂ »

La voie de l'intégration

I. — « OṂ » et « HÛṂ », valeurs complémentaires d'expérience et symboles métaphysiques..... 177
II. — La doctrine des centres psychiques dans l'hindouisme et dans le bouddhisme..... 184
III. — Les principes d'espace et de mouvement *(âkâśa* et *prâṇa)*..... 189
IV. — Les centres psychiques du *Kuṇḍalinî-yoga* et leurs correspondances physiologiques..... 193
V. — La doctrine des énergies psychiques et des cinq gaines de la conscience..... 203
VI. — Les fonctions corporelles et psychiques du *Prâṇa* et les principes du mouvement *(vâyu)*, point de départ de la méditation..... 208
VII. — Les trois courants de forces et leurs voies dans le corps humain..... 215

Pages

VIII. — Le yoga du feu intérieur dans le système tibétain de méditation (*tapas* et *gTum-mo*)..... 222
IX. — Les processus psycho-physiques dans le yoga du feu intérieur..... 232
X. — Les centres psychiques dans le yoga du feu intérieur. 243
XI. — Les *Dhyâni-Bouddhas*, les syllabes-germes et les éléments dans le système bouddhique des *cakras*. 249
XII. — La symbolique de la syllabe-germe « HÛṂ » comme synthèse des cinq sagesses..... 261
XIII. — La syllabe-germe « HÛṂ » et l'importance de la *Ḍâkinî* dans le processus de méditation (*Ḍâkinî* contre *Kuṇḍalinî*)..... 266
XIV. — L'initiation de *Padmasambhava*..... 274
XV. — L'extase de la « percée » dans l'expérience méditative et le *Maṇḍala* des divinités connaissantes.. 279
XVI. — « Le mystère du corps, de la parole et de l'esprit » et « la voie intérieure de *Vajrasattva* » dans HÛṂ. 290

CINQUIÈME PARTIE

« OM MANI PADME HUM : HRÎḤ »
La voie du grand Mantra

I. — La doctrine des « trois corps » et des trois plans de la Réalité..... 299
II. — *Mâyâ* en tant que principe créateur, et les dimensions de la conscience..... 306
III. — Le *Nirmâṇakâya*, forme suprême de la Réalisation. 311
IV. — Le *Dharmakâya* et le mystère du corps..... 317
V. — La multidimensionnalité du Grand Mantra..... 323
VI. — La descente d'*Avalokiteśvara* dans les six royaumes de l'impermanence..... 332
VII. — La formule de la naissance conditionnée *(Pratîtyasamutpâda)*..... 342
VIII. — Le principe de polarité dans la symbolique des six royaumes et des cinq *Dhyâni-Bouddhas*..... 352
IX. — Le rapport des six syllabes sacrées avec les six royaumes..... 361

ÉPILOGUE ET SYNTHÈSE

« ÂḤ »

La voie de l'action

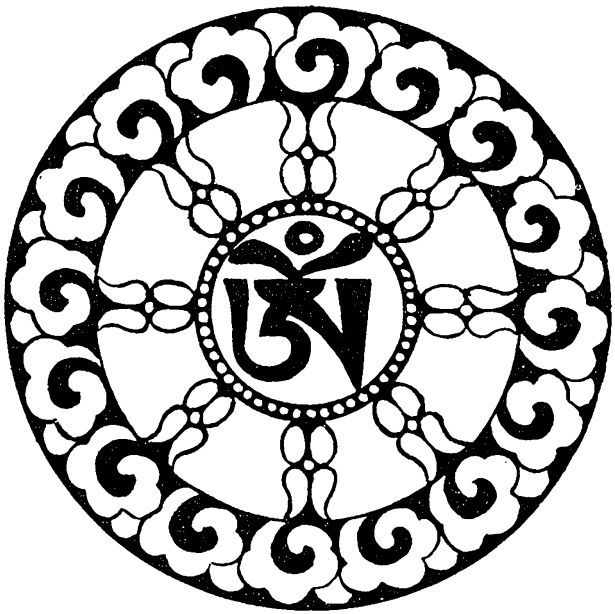
Pages

I. — *Amoghasiddhi*, Seigneur de la Sagesse tout-accomplissante 371
II. — La sagesse tout-accomplissante d'*Amoghasiddhi*, libératrice de la loi de l'acte efficient (Karma) 378
III. — L'impavidité du sentier du *Bodhisattva* 389

APPENDICE

I. — Aperçu bibliographique 405
II. — Méthode de translittération et de prononciation de mots hindous et tibétains 409
III. — Index analytique 417
IV. — Table des Illustrations 429

Part One



OṀ
THE PATH OF UNIVERSALITY

Plate 1

VAIROCANA
who embodies the Wisdom of the Universal Law

I

LA MAGIE DU MOT ET LA PUISSANCE DE LA LANGUE

Tout le visible tient à l'Invisible
L'audible à l'Inaudible
Le tangible à l'Intangible.
Et peut-être le pensable à l'Impensable.

(Novalis)

Les mots sont la marque de l'esprit, les points finaux ou plus exactement les étapes de séries indéfinies d'expériences qui, sortant du plus inimaginable passé, parviennent au présent et constituent de leur côté les points de départ de nouvelles séries indéfinies qui touchent à un futur tout aussi peu imaginable. Ils sont cet « audible qui tient à l'Inaudible », le « pensé » et le « pensable » qui émergent de l'Impensable.

L'essence du mot ne s'épuise donc ni dans son utilité en tant que transmetteur du sens ou de l'idée, ni dans sa signification présente ; il possède en même temps des propriétés qui dépassent le représentable, tout comme la mélodie d'un chant, bien que liée à un contenu concevable, ne s'identifie pas à celui-ci et ne peut être remplacée par lui. Et c'est précisément cette propriété irrationnelle qui émeut notre sentiment profond, exalte notre être le plus intime et le fait vibrer avec les autres.

L'enchantement qu'exerce sur nous la poésie repose sur ce facteur irrationnel, associé au rythme qui coule d'une pareille source. Telle est la raison pour laquelle la magie poétique est plus puissante que le contenu objectif de

ses paroles, plus puissante que l'entendement avec toute sa logique, à la toute-puissance de laquelle nous croyons si fermement.

Le succès des grands orateurs ne dépend pas seulement de ce qu'ils disent, mais plutôt de la *manière* dont ils le disent. Si les humains pouvaient être convaincus par la logique et la démonstration scientifique, voilà bien longtemps que les philosophes auraient converti à leurs doctrines la plus grande partie de l'Humanité ! Et, d'autre part, les Écritures sacrées des religions universelles n'auraient jamais exercé une si énorme influence, car ce qu'elles communiquent sous forme de pensée pure est faible, comparé aux créations des grands savants et des grands philosophes. Nous pouvons donc dire à bon droit que la puissance de ces saintes Écritures repose sur la magie du mot, c'est-à-dire sur la force occulte que connaissaient les Sages d'antan, car ils se trouvaient tout près des sources de la parole.

La naissance du langage fut aussi celle de l'humanité. Chaque mot était l'équivalent phonétique d'une expérience, d'un événement, d'un *stimulus* intérieur ou extérieur. Un puissant effort, un exploit créateur était inclus dans cette formation de sons qui a dû s'étendre sur de longues périodes et grâce à laquelle l'homme est parvenu à s'élever au-dessus de la bête.

Si l'Art peut être tenu pour la création nouvelle et l'aspect plastique de la Réalité par le moyen de l'expérience humaine, de même pouvons-nous considérer la création de la parole comme le plus haut exploit artistique de l'humanité. Chaque mot, à l'origine, était un foyer d'énergies dans lesquelles la transmutation de la réalité en modulations de la voix humaine, expression vivante de l'âme, se produisait. Par cette création verbale, l'homme prit possession de l'univers. Plus encore : il découvrit une

nouvelle dimension, un monde à l'intérieur de lui-même par lequel s'ouvrit à lui la perspective d'une plus haute forme de vie, dépassant l'état présent de l'humanité autant que la conscience de l'homme civilisé dépasse l'animal.

Le pressentiment — la certitude même — d'états d'être aussi élevés est lié à certaines expériences d'une nature à ce point fondamentale qu'elles ne peuvent ni s'expliquer ni se décrire. Elles sont tellement subtiles qu'on ne saurait les comparer à rien à quoi pourrait s'attacher une pensée ou une représentation. Et pourtant ces expériences sont plus réelles que n'importe quoi pouvant être par nous vu, pensé, touché, senti, goûté ou entendu, et cela parce qu'elles sont remplies de ce qui précède et embrasse toutes les sensations particulières, de sorte qu'elles ne peuvent s'identifier avec aucune de celles-ci. C'est pourquoi, seuls des symboles peuvent suggérer le sens de ces expériences. Et ces symboles ne sont pas des inventions arbitraires, mais bien des formes spontanées d'expression surgies des plus profondes régions de l'esprit humain.

Ils sortent du voyant sous forme de vision et du chanteur sous forme de son et se présentent directement dans l'enchantement de la vision ou du son. Leur présence essentielle constitue le tout de la puissance sacerdotale du poète-voyant *(kavi)*. Ce que proclame sa bouche n'est pas dans les mots communs, *(shabda)*, les sons dont se compose le discours ; c'est « mantra » : contrainte en vue de créer l'image mentale, contrainte exercée sur *ce qui est*, pour qu'il soit tel qu'il est réellement dans son Être essentiel. C'est aussi expérience. C'est immédiate et réciproque pénétration du connaissant et du connu. Tout comme dans la première parole existait la force évocatrice avec laquelle l'immédiat fondit sur le poète-voyant sous la forme de la parole et de la vision, force avec laquelle le

poète maîtrisa l'immédiat par mots et par images, ainsi et pour tous les temps, celui qui sait utiliser les paroles-mantras possédera la puissance de conjuration, le moyen magique d'agir sur la réalité immédiate — révélation des Dieux, jeu des forces.

« Dans le mot « mantra » se trouve la racine « man », penser (du grec « menos », lat. « mens ») unie à l'élément « tra » qui forme des mots d'outils. Ainsi, pour « mantra » : outil à penser, chose amenant une image mentale. Par sa résonance, il appelle son contenu à l'immédiate réalisation. Le « mantra » est puissance et non simple opinion que l'esprit peut contredire ou éluder. Ce qu'énonce le « mantra » est ainsi, est là, se produit. Ici ou nulle part, les paroles sont des actes dont la réalisation est immédiate »[1].

Ainsi, le mot était, à l'heure de sa naissance un centre de force et de réalité ; seule l'habitude en a fait un simple moyen d'expression conventionnel et stéréotypé. Le mot-mantra a, jusqu'à un certain point, échappé à ce sort parce qu'il n'avait aucune signification concrète et que, par conséquent, il ne se prêtait pas à des buts utilitaires.

Cependant, bien que les mots-mantras aient continué à vivre, leur tradition s'est presque éteinte et rares, de nos jours, sont ceux qui ont encore conscience de la vraie nature des mots mantriques et qui savent s'en servir. L'humanité moderne n'est même pas capable de se représenter combien la magie du mot et de la parole a été vécue dans les civilisations antiques et quelle puissante influence elle a exercée sur la vie dans son ensemble, surtout sur le plan religieux.

Dans l'ère de la Radio et des journaux où les mots, parlés ou écrits, se projettent par millions et sans choix

(1) Heinrich Zimmer, « L'Inde éternelle ».

dans le monde entier, la valeur du vocable est si bas descendue qu'il est difficile de donner à l'homme d'aujourd'hui une idée — même lointaine — de l'attitude respectueuse que l'homme des temps plus spiritualisés et les civilisations religieuses observaient à l'égard du mot, porteur de la tradition sacrée et incarnation de l'esprit.

Les derniers vestiges de telles civilisations résonnent encore dans les pays d'Orient. Mais un seul pays a réussi à maintenir vivantes jusqu'à ce jour les traditions mantriques ; c'est le Tibet. Ici ne n'est pas seulement le mot qui est un symbole sacré, mais aussi chaque lettre de l'alphabet, chaque son. Même servant à des fins profanes, son origine ni sa valeur ne sont jamais oubliées ou négligées complètement. Le mot écrit est donc toujours traité avec respect ; il n'est jamais jeté distraitement en des endroits où il pourrait être piétiné par les hommes ou par les animaux. Et quand il s'agit de paroles ou d'écrits de nature religieuse, le moindre de leurs fragments est traité comme une précieuse relique et non pas détruit arbitrairement, même devenu sans objet. Il est déposé dans des sanctuaires ou des coffrets, ou bien en des grottes, en vue de sa dissolution naturelle.

Cela peut, à qui l'observe de l'extérieur, paraître une superstition primitive, s'il considère de tels procédés en les isolant de leurs rapports avec leurs arrière-plans métaphysiques, car ce qui est ici en cause ce n'est pas le morceau de papier et les signes qu'il porte, mais l'attitude de l'esprit qui s'exprime dans chacun de ces procédés et qui a son fondement dans l'évocation d'une haute réalité toujours présente qui agit en nous efficacement, suscitée par tout contact avec ses symboles.

Le symbole n'est ainsi jamais retiré des profondeurs pour être ravalé au niveau d'un simple moyen d'usage quotidien ou d'une simple « édification dominicale » ;

c'est quelque chose de vivant et d'actuel, auquel est soumis ce qui est profane, matériel et utilitaire. Oui, ce que nous appelons « profane » et « matériel » est, par cette attitude, dépouillé de ces caractères et devient l'expression d'une réalité cachée derrière les apparences et qui, seule, confère un sens à notre vie et à notre action, incorporant la moindre et la moins apparente des choses dans la vaste corrélation de tout ce qui advient et de tout ce qui existe.

« Dans le moindre tu trouveras un Maître que tu ne pourras, du plus profond de toi-même, jamais assez servir ». (Rilke). Si cette attitude spirituelle s'interrompait en quelque point, elle perdrait son unité et, de ce fait, sa consistance et sa force.

Le voyant, le poète, le chanteur, le créateur spirituel, l'âme sensible, le saint, tous connaissent l'essence de la forme dans le mot et dans le son, dans le visible et le tangible. Ils ne trahissent pas ce qui est petit, car ils savent y discerner ce qui y est grand. Sur leurs lèvres le mot devient mantra, les sons et les signes dont il est formé deviennent porteurs de forces mystérieuses ; à leurs yeux le visible devient symbole, l'objet devient instrument créateur de l'esprit et la vie un fleuve profond, coulant d'une éternité à l'autre : « Tout est sceau ; tout est miroir ; tout, pourtant, est voilé au regard brouillé », comme dit si admirablement Melchior Lechter.

Il est bon de nous rappeler de temps à autre que cette attitude de l'Orient avait aussi droit de cité en Europe et que jusqu'à ces temps-ci, la tradition du mot intérieur et de l'efficacité du symbole avait ses hérauts. Je me borne à rappeler le concept mantrique du « mot » de Rainer-Maria Rilke, qui a saisi l'essence de la mantrique dans ses plus grandes profondeurs.

Au lieu où, lentement, hors du bien-oublié
Ce qui fut éprouvé remonte jusqu'à nous,

Maîtrisé, doux, hors de toute limite
Et vécu dans l'impondérable
Là commence le Mot, tel que nous l'entendons ;
Sa valeur, pourtant, nous dépasse,
Car l'Esprit qui nous veut seuls
Veut aussi être sûr de tous nous réunir.

II

L'ORIGINE ET L'UNIVERSALITÉ DE LA SYLLABE OṂ

L'importance qui fut conférée au mot dans l'Inde antique peut apparaître dans cette citation :

« L'essence de tous les êtres est la terre ;
L'essence de la terre est l'eau ;
Les plantes sont l'essence de l'eau ;
L'homme est l'essence des plantes ;
L'essence de l'homme est le Verbe ;
L'essence du Verbe est le *Rg-veda*
L'essence du *Rg-veda* est le *Sâmaveda*
L'essence du *Sâmaveda* est le *Udgîtha* (c.-à-d. OṂ) ;
Cet *Udgîtha* est la meilleure, la plus haute de toutes les essences,
Et mérite la plus haute place : la huitième.
(Chândogya Upaniṣad)

En d'autres termes, les forces et les propriétés latentes de la terre et de l'eau sont concentrées et transformées dans l'organisme plus élevé des plantes ; les forces de celles-ci sont transformées et concentrées dans l'homme ; les forces de l'homme sont concentrées dans l'aptitude à la réflexion intellectuelle, et sa possibilité d'expression par

des équivalences vocales qui, unissant la forme intérieure (pensée) et la forme extérieure (audible), produisent la parole, par laquelle l'homme se distingue des formes vivantes inférieures.

La plus précieuse expression de cet exploit intellectuel, la somme de son expérience constitue la science sacrée *(veda)*, en forme de poésie *(Rg-veda)* et de musique *(Sâma-veda)*. La poésie surpasse la prose, car son rythme crée une plus haute unité et fait tomber les chaînes de l'esprit. Mais la musique est plus subtile encore que la poésie, en nous faisant dépasser le sens des mots et en nous plaçant dans un état de réceptivité intuitive.

Finalement toutes deux, tout comme le rythme et la mélodie, trouvent leur synthèse et leur accomplissement (qui pourrait apparaître comme une dissolution à l'intellect ordinaire) dans les vibrations profondes et tout-pénétrantes du phonème sacré OM. On parvient ici au sommet de la pyramide, en s'élevant de la plaine des grandes différenciations et matérialisations (dans les éléments grossiers, *mahâbhûta*), jusqu'au point d'extrême unification et spiritualisation, contenant les propriétés latentes de tous les degrés intermédiaires, comme c'est le cas pour le grain de semence, ou le germe *(bîja)*. Dans ce sens, OM est la quintessence, la syllabe-germe *(bîja-mantra)* de l'univers le mot magique (c'était le sens originel du mot « *brahman* »), la force universelle, la tout-pénétrante conscience.

Par l'identification du mot sacré avec l'univers, l'idée de « *brahman* » s'étendit à la totalité de l'esprit universel, de la puissance omniprésente de la conscience, à laquelle participent les hommes, les dieux et les animaux, mais qui, cependant, ne devient expérience totale que chez les saints et les Illuminés.

OM jouait déjà un rôle considérable dans le parallélisme cosmique du cérémonial sacrificiel védique et devint,

dans les siécles ultérieurs, un des plus importants symboles du yoga, dans lequel, libéré de la mystique et de la magie des pratiques sacrificielles comme aussi des spéculations philosophiques de la pensée antérieure, il se transforme en un moyen essentiel pour la pratique de la méditation. De symbole métaphysique, il se fit pour ainsi dire, secourable procédé psychologique.

« Tout comme l'araignée s'élève à l'aide de son fil et parvient à la liberté, le yogin atteint la libération grâce à la syllabe OM ». Dans la *Maitrâyaṇa Upaniṣad*, OM est comparé à une flèche dont la pointe est la pensée *(manas)* et qui, partant de l'arc du corps humain, traverse les ténèbres de l'ignorance et atteint la lumière de l'état suprême.

Une semblable comparaison se trouve dans *la Muṇḍaka Upaniṣad*, où il est dit :

« Ayant pris pour arc la grande arme de la science secrète *(Upaniṣad)*

On pose sur lui la flèche aiguisée par une incessante méditation.

L'esprit plein de Cela (la Conscience universelle, le *Brahman)* on le tend

Et il perce, ô noble jeune homme, son but : l'Impérissable.

Le *praṇava* (OM) est l'arc, la flèche est le Moi.

Le *Brahman* est le but.

Par l'attention il est traversé.

Il faut s'unir à lui comme la flèche au but ».

Dans la *Mâṇḍûkya-Upaniṣad* la syllabe OM est analysée dans ses éléments vocaux, d'après quoi le o est considéré comme une combinaison de A et de U, de sorte que nous sommes en présence de trois éléments A, U, M, OM étant l'expression de la plus haute conscience, ces

trois éléments sont présentés comme les trois degrés de la conscience, ainsi qu'il suit : « A » comme la conscience de veille *(jâgrat)* U comme la conscience en état de rêve *(svapna)* et « M » comme la conscience du sommeil profond *(suṣupti)*, tandis que OṂ, en tant que totalité, constitue l'état de conscience cosmique, ou « quatrième état » *(turîya)*, qui englobe tout et dépasse toute expression. C'est la conscience de la quatrième dimension.

L'expression « conscience de veille », « conscience de rêve » et « conscience de sommeil profond » ne sont pas, naturellement, à prendre ici à la lettre, mais plutôt comme : 1. la conscience subjective du monde extérieur, c'est-à-dire notre état ordinaire ; 2. la conscience de notre monde intérieur, c'est-à-dire de notre pensée et de notre sentiment, de nos vœux et de notre désir, ce que nous désignons comme notre conscience intellectuelle ; et 3. la conscience reposant en soi-même, non scindée en sujet et objet, l'unité indifférenciée, qui est désignée dans le bouddhisme comme l'état de vide sans qualification *(śûnyatâ)*.

En revanche, le quatrième et suprême état *(turîya)* est diversement décrit, selon ce que l'on conçoit comme le but ou l'idéal le plus haut. D'après certains c'est l'état de pur Être en Soi ou Soi-existence *(kevalatva)*, d'après d'autres c'est l'accession à un Être plus élevé *(sâyujyatva)* ou l'état impersonnel de l'universel *Brahman :* d'après d'autres encore c'est la liberté et l'indépendance sans bornes *(svâtantriya)*, etc... Pour toutes, cependant, c'est un état immortel, sans douleur, sans naissance ni vieillissement, et plus nous nous rapprochons de l'ère bouddhique, plus il devient clair que cet état ne saurait être atteint sans l'abandon de tout ce qui représente le prétendu « moi » ou « ego ».

Ainsi, OṂ est associé à la Libération, soit comme le moyen de réaliser celle-ci, soit comme le symbole de cette

Réalisation. Malgré la pluralité des voies par lesquelles la Libération est recherchée ou définie, OM n'a jamais été la propriété exclusive d'une école philosophique particulière, mais est resté fidèle à son caractère symbolique qui est d'exprimer ce qui est au-delà des noms et des formes, au-delà des délimitations et classifications, des définitions et des explications : c'est en nous l'*expérience de l'infini*, pouvant être ressentie comme un but lointain, ou comme un simple pressentiment, une aspiration, ou bien pouvant être reconnue comme une réalité croissante ou réalisée par la destruction de toutes les limitations et la victoire sur la tyrannie des mauvais penchants.

Il y a autant d'infinitudes que de dimensions, autant de formes de libération que de tempéraments ; toutes, cependant, portent la même marque. Ceux qui souffrent de servitudes et de limitations ressentiront la libération comme un épanouissement infini. Ceux qui souffrent dans l'obscurité l'éprouveront dans une lumière infinie. Ceux qui gémissent sous le fardeau de la mort et le sentiment de l'éphémère, éprouveront la libération en tant qu'infinitude. Ceux qui n'ont pas de repos jouiront de sa paix et de son harmonie infinies.

Toutes ces expressions, sans perdre leur caractère propre, portent la même épithète : infini. Cela est important, montrant que même les plus hautes réalisations peuvent conserver une saveur individuelle : saveur de leur corps d'origine, sans que leur valeur d'universalité en soit, pour autant, influencée. Même en ces suprêmes sommets de la conscience ne se trouvent, au sens absolu, ni identité ni non-identité. Il persiste entre elles un profond rapport, qui n'est pas une atone égalité ne pouvant jamais être le fruit d'une croissance vivante, mais seulement le produit d'un mécanisme sans vie.

C'est ainsi que l'expérience de l'infinitude se fit

cosmologie dans les plus anciens *Vedas*, rituel magique dans les *Brâhmaṇas*, monisme idéaliste dans les *Upaniṣads*, pensée biologique dans le jaïnisme, profondeur psychologique de la méditation dans le bouddhisme, métaphysique dans le védantisme, amour religieux mystique *(bhakti)* dans le vishnouisme, ascèse victorieuse du monde dans le shivaïsme, en puissance maternelle créatrice de l'univers *(śakti)* dans le tantrisme hindouiste et, enfin, dans le tantrisme bouddhique, transformation des forces et phénomènes psycho-cosmiques, en les pénétrant de la lumière d'une connaissance transcendentale *(prajñâ)*.

Les différentes possibilités d'expression de l'expérience d'infinitude ne sont pas ainsi épuisées, tant s'en faut, non plus que leur combinaison et leur compénétration. Au contraire, beaucoup de ces traits sont généralement combinés et les systèmes divers ne sont pas séparés de manière tranchée ; ils se chevauchent en partie. Toutefois, l'accentuation de tel ou tel trait ou thème dominant donne à chaque système religieux son caractère propre.

Par suite, OṂ apparaît à l'un comme symbole de la puissance infinie, à l'autre comme espace infini, à un autre encore comme Existence infinie ou Vie éternelle. Pour quelques-uns OṂ signifie l'omniprésente Lumière, pour d'autres la loi universelle ; certains enfin le conçoivent comme toute-puissante Conscience, ou comme omnipénétrante Divinité, Amour qui tout embrasse, rythme cosmique, force créatrice toujours présente ou connaissance infinie ; et ainsi de suite *ad infinitum*.

Comme un miroir réfléchit toutes les formes et toutes les couleurs sans modifier sa nature propre, ainsi OṂ réfléchit les nuances de tous les tempéraments, ou prend les formes de tous les idéaux élevés, sans se limiter à l'un ou à l'autre. Sa nature est l'Infini, sans plus. Si cette

syllabe sacrée se définissait par une quelconque signification intelligible ; si elle s'était tournée vers un seul et exclusif idéal, sans préserver la qualité irrationnelle et intangible de son essence, elle n'eût jamais été à même de symboliser cet état d'esprit supraconscient dans lequel toute aspiration individuelle trouve sa synthèse et sa réalisation.

III

L'IDÉE DE « SON CRÉATEUR » ET LA THÉORIE DES VIBRATIONS

Comme tout ce qui vit, les symboles ont leurs périodes de croissance et de déclin ; des époques de montée et de descente. Lorsque leur puissance a atteint son apogée, ils descendent par tous les sentiers de la vie quotidienne, jusqu'à devenir des expressions conventionnelles n'ayant plus aucun rapport avec l'expérience originelle, ou ayant pris une signification trop étroite ou trop générale, de sorte que leur signification profonde s'est perdue. Alors d'autres symboles viennent prendre leur place, pendant qu'eux-mêmes se retirent dans un cercle intime d'initiés, d'où ils surgissent de nouveau, dans une forme rajeunie, quand leur temps est venu.

Par « initiés » je ne parle pas d'hommes organisés en un groupe, mais d'êtres particuliers qui, par leur sensibilité, sont devenus accessibles aux subtiles influences des symboles qui leur sont venus soit par la tradition, soit par leur propre intuition. Dans le cas des symboles mantriques, les subtiles vibrations d'un son jouent un rôle très important, encore que les associations mentales qui se cristallisent autour d'eux, par tradition ou par expérience

personnelle, contribuent beaucoup à intensifier leur action.

Le secret de cette puissance occulte du son ou de la vibration, qui offre la clé des mystères de la création et de la force créatrice, comme il découvre la nature des choses et les phénomènes vitaux, était bien connu des voyants des temps jadis, les sages *rishis* qui vivaient sur les pentes des Himâlayas, les « mages » de la Perse, les Adeptes de la Mésopotamie, les prêtres d'Égypte et les initiés grecs, pour ne parler que de ceux qui ont laissé des traces dans la tradition.

Pythagore, qui fut lui-même initié à la sagesse orientale et qui fonda une des plus influentes écoles de philosophie mystique de l'Occident, a parlé de « l'harmonie des sphères » à laquelle tous les corps célestes — et ceci s'applique aussi aux atomes — du fait de leurs mouvements, de leur rythme ou de leurs oscillations, apportaient leurs notes particulières. Toutes ces notes et vibrations formaient une universelle harmonie dans laquelle chaque élément, tout en conservant ses caractères et ses fonctions particulières, contribuait à l'unité du tout.

La notion du son créateur se perpétua par la doctrine du *Logos*, qui fut en partie reprise par le christianisme primitif, comme on peut le voir dans l'évangile selon saint Jean, qui commence par ces paroles mystérieuses : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et Dieu était le Verbe ; et le Verbe s'est fait chair... ».

Si ces enseignements profonds, qui étaient en voie d'unir le christianisme à la philosophie gnostique et aux traditions orientales étaient parvenus à maintenir leur influence, le message universel du Christ eût été préservé du cancer de l'intolérance et de l'étroitesse d'esprit.

Dans l'Inde, cependant, survivait la connaissance du

son créateur. Elle se développa dans les différents systèmes de yoga et trouva sa plénitude dans ces écoles bouddhiques dont le fondement philosophique était constitué par la doctrine des *vijñânavâdins*. Ces enseignements étaient aussi connus sous le nom de *yogâcâra*, c'est-à-dire « comportement dans le yoga » et leur tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours dans les pays de bouddhisme mahâyâniste, du Tibet au Japon.

Alexandra David-Neel, dans le chap. 8 de son « Voyage au Tibet », décrit un « Maître du son » qui était à même, non seulement de donner avec son instrument (une sorte de cymbale) toutes les modalités possibles de sons étranges, mais encore qui, tout comme Pythagore, déclarait que tous les êtres et les choses émettaient des sons selon leur nature ou l'état particulier où ils se trouvaient. « Cela vient », disait-il, « de ce que tous les êtres et les choses sont des agrégats d'atomes qui dansent et qui produisent des sons par leurs mouvements. Quand change le rythme de la danse, change aussi le son qu'ils émettent... Chaque atome chante constamment son air et le son crée à tout instant des formes compactes ou subtiles (de plus ou moins grosse matérialité). Tout comme il existe des sons créateurs, il en est de destructeurs. Celui qui est capable d'émettre les uns et les autres peut, à son gré, créer ou détruire ».

Il faut nous garder d'interpréter de pareilles déclarations dans le sens de la science matérialiste. Il a été affirmé que la force du mantra réside dans l'effet des ondes sonores ou oscillations d'infimes particules matérielles qui — l'expérience peut le démontrer — se groupent en formations géométriques déterminées correspondant à la qualité, à l'intensité et au rythme du son.

Si un mantra pouvait agir de cette manière mécanique, on pourrait en obtenir la même efficacité fût-ce au moyen

d'un phonographe. Or, même par un intermédiaire humain, sa répétition reste sans effet, lorsqu'elle vient d'un ignorant, et cela même si l'intonation est, à tout point de vue, celle d'un Maître. La superstition d'après laquelle l'efficacité d'un mantra dépendrait de l'accentuation est la suite directe de la théorie vibratoire de certains dilettantes européens se croyant « scientifiques », qui confondent les effets des vibrations spirituelles avec ceux des ondes sonores physiques. Si l'efficacité des mantras était liée à la prononciation juste, tous les mantras du Tibet auraient perdu leur sens et leur efficacité, car ils ne sont pas exprimés selon les règles de vocalisations du sanskrit, mais bien à la manière tibétaine, (par exemple : « OM MANI PADME HÛM », mais : « OM MANI Péme HÛM »).

Cela signifie que la force et l'effet d'un mantra dépendent de l'attitude spirituelle, de la science, du sentiment de responsabilité, de la maturité d'âme de l'individu. Le *shabda*, ou son, d'un mantra n'est pas un son physique (bien qu'il puisse en être accompagné), mais un son spirituel. L'oreille ne peut le percevoir, mais bien le cœur. La bouche ne peut le prononcer, mais bien l'esprit. Les mantras n'ont de force et de sens que pour l'initié, c'est-à-dire pour celui qui a traversé l'expérience d'où est sortie la parole ou formule mantrique à laquelle il s'est indissolublement lié, dans le plus profond de son être.

Ainsi, tout comme une formule chimique ne donne sa force qu'à celui qui connait l'essence de son symbole ainsi que les lois et méthodes de son application, ainsi le mantra ne confère une puissance qu'à celui qui est conscient de son être, qui connaît les modes de son application et qui sait qu'il est le moyen de réveiller les forces qui sommeillent en lui-même, au moyen desquelles il est en mesure d'agir sur son destin et sur son entourage.

Les mantras, donc, ne sont pas un « Sésame ouvre-toi », comme l'affirment encore de notables savants occidentaux ; c'est dire qu'ils n'agissent pas de par leur propre nature, mais bien par l'intermédiaire de l'esprit qui en a fait l'expérience. Ils n'ont pas de force propre ; ils ne sont que des moyens de concentrer des forces déjà prêtes, comme une lentille — qui ne possède elle-même aucune chaleur — peut, convenablement utilisée, faire d'inoffensifs rayons du soleil des fauteurs d'incendie. Cela peut paraître pure sorcellerie au *Bushman*, parce qu'il en fait l'expérience sans en connaître les rapports. Celui qui, de même, confond mantra et sorcellerie, se distingue à peine, sur ce point, du *Bushman*, et même s'il y a eu (et il y a encore, probablement) des savants qui, avec l'instrument de la philologie, s'en sont pris aux mantras et, après constatation de leur structure non-grammaticale et de l'insuffisance de leurs rapports logiques, sont arrivés à cette conclusion que les mantras ne sont que babil dépourvu de sens *(gibberish)*[1], leur entreprise peut se comparer à l'essai d'attraper des papillons avec des pincettes ! Sans parler de l'impropriété des moyens, il est étonnant que ces savants, sans posséder dans ce domaine la moindre expérience personnelle et sans même avoir essayé d'étudier, guidés par un maître spirituel *(gourou)*, la nature et les méthodes de la tradition mantrique, aient eu la prétention de porter des jugements dénués de tout fondement objectif. Seul l'ouvrage courageux et précurseur d'Arthur Avalon, qui avait trouvé dans l'indologue allemand Heinrich Zimmer un génial et sagace interprète, a, pour la première fois, montré au monde que le tantrisme n'était ni un hindouisme ni un bouddhisme

(1) L. A. Waddell : « The Buddhism of Tibet or Lamaism » (Londres, 1895).

dégénéré, et que, dans les traditions mantriques, s'exprimaient les plus profondes connaissances et expériences du domaine de la psychologie humaine.

Toutefois, ces connaissances et expériences ne peuvent s'acquérir que par un gourou expert dans la tradition vivante et après une pratique personnelle sous la forme d'un entraînement continuel. C'est seulement après une telle préparation que les mantras peuvent avoir un sens, car alors seulement ils peuvent éveiller chez les initiés les forces accumulées au cours d'expériences antérieures et produire ainsi les effets en vue desquels avait été créée la parole mantrique. Le non-initié peut, autant qu'il veut, articuler un mantra, il ne parviendra jamais à en tirer le moindre résultat. C'est pourquoi des milliers de mantras peuvent être imprimés sans que soient sacrifiés ni leur secret ni leur valeur.

Le « secret » dont il est question ici n'a donc rien de commun avec l'intentionnelle dissimulation d'une science, mais se rapporte au fait qu'il doit s'acquérir au prix de la discipline, de la concentration et de l'intériorisation. Comme tout ce qui est précieux ou comme toute forme de savoir, cela ne s'obtient pas sans effort. C'est dans ce sens seulement qu'il est ésotérique, comme toute profonde sagesse qui ne s'offre pas au premier coup d'œil, car elle ne dépend pas d'une connaissance superficielle mais d'une réalisation dans les profondeurs de l'esprit. C'est pourquoi lorsque le cinquième patriarche de l'école bouddhique chinoise Ch'an, à qui son disciple Hui-Neng avait demandé s'il avait un enseignement ésotérique, répondit : « Ce que je puis te dire n'est pas ésotérique ; si tu tournes ton regard vers l'intérieur tu découvriras ce qui, dans ton esprit, est ésotérique ».

Cependant, tout comme l'étude des sciences supérieures n'est accessible qu'à ceux qui sont doués et pourvus de

certaines qualifications, de même, les Maîtres de tous les temps ont exigé de leurs disciples la possession de certaines qualités ou qualifications, avant de les initier aux intimes enseignements de la mantrique. Car rien n'est plus dangereux qu'un demi-savoir ou un savoir dont la valeur est seulement théorique.

Les qualités requises étaient : confiance illimitée dans le gourou, total abandon à l'idéal personnifié par lui et vénération pour les choses spirituelles. Les qualifications particulières, étaient : connaissance des saintes Écritures et de la tradition dans leurs traits essentiels et ferme propos de passer un certain nombre d'années sous la direction du *gourou*, pour se consacrer à l'étude et à la pratique des enseignements intimes.

IV

LE DÉCLIN DE LA TRADITION MANTRIQUE

On peut donc, avec autant — ou si peu — de raison, considérer la mantrique comme une science secrète au même titre que les mathématiques spéciales, la physique ou la chimie, qui restent closes comme un livre aux sept sceaux pour les hommes ordinaires, non rompus aux formules et aux symboles. Mais tout comme ces sciences peuvent être mal utilisées pour des fins de puissance, et, pour cette raison, être tenues secrètes, en leurs effets extrêmes, par les cercles intéressés (actuellement les États), ainsi la mantrique a été, de temps à autre, victime de la politique de puissance de certains cercles ou de certaines classes sociales.

Dans l'Inde antique, c'étaient les brahmanes, la classe sacerdotale, qui avaient fait de la parole sacrée le privilège de leur caste et qui contraignaient les autres classes à accepter comme articles de foi ce qui leur était transmis. C'est ainsi que se transforma en dogme ce qui avait originellement coulé sous forme de flamme ou d'extase religieuse, pour réagir à l'égard des créateurs eux-mêmes sous forme d'inéluctable contrainte. Du savoir vint la foi, et de la foi, privée du correctif de l'expérience, sortit la superstition.

On peut retrouver les traces de presque toutes les superstitions en ce monde dans des vérités qui, séparées des corrélations originelles, ont perdu leur signification. Ce sont, au sens étymologique de l'expression latine, des « superstitia », des *résidus* de quelque chose devenu superflu. Et parce que les circonstances ou la manière dont furent trouvées ces vérités ou ces idées, c'est-à-dire leurs rapports spirituels, logiques ou historiques, ont sombré dans l'oubli, elles deviennent foi aveugle, sans plus rien de commun avec une foi authentique, ou avec une confiance en la vérité ou en la puissance d'une idée, ou en une personnalité suréminente, confiance qui s'élève au niveau d'une certitude intérieure, quand elle est confirmée par l'expérience ou qu'elle est en harmonie avec les lois de la raison et de la réalité.

Cette sorte de foi ou de confiance est la nécessaire et préalable condition de toute activité intellectuelle, qu'elle soit philosophique, scientifique, religieuse ou artistique. C'est l'attitude positive et le penchant de notre esprit et de notre être tout entier, sans lesquels nul progrès véritable ne peut être réalisé. C'est ce que le Bouddha désignait comme *saddha* et qu'il réclamait de tous ceux qui voulaient suivre sa voie. « Ouvertes sont les portes de l'immortalité à qui a des oreilles pour entendre ; ayez Foi !, *(apârutâ tesam amatassa dvârâ ye*

solavantà pamuñcantu saddhaṃ). C'est par ces paroles que le Bouddha commença sa carrière enseignante. « *Pamuñcantu saddham* » signifie : « Donnez libre cours à votre foi, à votre confiance », écartez vos obstacles intérieurs et ouvrez-vous à la Vérité.

Telle était la manière d'être de la confiance dans la foi, une préparation intérieure à l'ouverture du cœur, qui trouvait l'expression spontanée de sa libération (*pamuñcati* = libérer, donner libre cours) à l'égard d'une écrasante pression psychique, dans la syllabe sacrée OM. En elle se trouvaient, comme nous l'avons déjà vu, toutes les forces positives et propulsives de l'esprit humain, qui tentent de briser les murailles et les chaînes de l'ignorance, une fois unies et concentrées comme dans la pointe d'une flèche.

Mais cette pure expression d'une expérience profonde devint bientôt, hélas ! victime de la spéculation, parce que ceux qui n'avaient aucune part à cette expérience se mirent à en analyser les résultats. Il ne leur suffisait pas de savoir que la lumière brille une fois écartées les causes de l'obscurité ; ils voulurent discuter les propriétés de la lumière avant même d'avoir essayé de percer les ténèbres et, discutant ainsi, édifièrent une théologie compliquée dans laquelle la syllabe sacrée OM fut si artistement entortillée qu'elle ne put jamais plus en être dégagée.

Au lieu de s'en tenir à leurs propres moyens, ils attendaient une aide de n'importe quelle force surnaturelle. Tout en spéculant sur le but, ils oubliaient qu'ils devaient eux-mêmes faire effort pour « tirer la flèche » et que cela n'était pas l'œuvre d'une force magique cachée soit dans la flèche, soit dans le but. Ils ornèrent et honorèrent la flèche, au lieu de s'en servir en y mettant toute leur énergie. Ils laissèrent relâché leur arc corporel et spirituel, au lieu de le tendre de toutes leurs forces.

De là vint qu'au temps du Bouddha ce grand symbole mantrique fut si complètement entortillé dans la théologie des brahmanes que, dans un système d'enseignement qui cherchait à se libérer de la prééminence des brahmanes comme de dogmes et de théories superflus, et qui affirmait très expressément la libre détermination, la responsabilité et l'indépendance de l'homme à l'égard de la puissance des dieux, il cessa de pouvoir être utilisé.

Ce fut la première tâche, et la plus importante du bouddhisme, de « retendre l'arc du corps et de l'esprit » par l'entraînement et la discipline. Ce fut seulement après que la confiance en soi fut rétablie et que le nouvel enseignement se fut ancré, après que les fioritures et les toiles d'araignée de la théologie et de la spéculation eurent été détruites et qu'on en eut débarrassé la pointe de flèche OM, qu'on put rajuster cette pointe à la flèche de la méditation.

Comme il a été déjà dit, la syllabe OM était étroitement liée au développement du yoga, lequel, en tant que constituant une sorte de système interreligieux de méthodes et d'exercices spirituels et corporels, utilisait les différentes écoles de pensée religieuse, tout en étant lui-même utilisé par elles. Le bouddhisme s'était, dès le début, attaché aux pratiques yoguiques qu'il avait développées et un constant échange d'expériences se maintint, durant les deux millénaires suivants, entre le bouddhisme et les autres systèmes religieux.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, bien que la syllabe OM ait par moments perdu sa valeur de symbole, la pratique religieuse bouddhique se servît de formules mantriques correspondantes, chaque fois qu'elles pouvaient être utiles comme moyen de développer la confiance et la foi *(saddha)*, d'éliminer les obstacles intérieurs et d'aider à la concentration sur le but suprême.

V

LA MANTRIQUE DU BOUDDHISME ORIGINEL

Dès les temps les plus reculés, les *Mahâsâṅghikas* avaient dans leur canon des recueils de formules mantriques, sous le nom de *Dhâranî* ou *Vidyâdharapiṭaka*. Les *dhâraṇîs* sont des moyens de fixer l'esprit (*dhâraṇâ* = fixation) sur une connaissance ou une vision obtenue par la méditation. Ils peuvent tout autant personnifier la quintessence d'un enseignement, comme aussi l'expérience d'un état de conscience déterminé qui peut ainsi, à tout moment et volontairement, être rappelé ou recréé. Ils sont aussi, de ce fait, appelés porteurs, ou réceptacles de sagesse, ou porteurs de savoir *(vidyâdhara)*. Ils ne se distinguent pas, fonctionnellement, du mantra, sauf tout au plus dans leur forme, vu qu'ils atteignent parfois une longueur considérable et qu'ils présentent souvent une combinaison de plusieurs mantras ou syllabes-germes, ou encore la quintessence d'un texte sacré.

Ils étaient toutefois, en premier lieu, un produit et un moyen auxiliaire de méditation : « Par l'absorption *(samâdhi)* on acquiert une vérité ; par une *dhâranî*, on la fixe et on la conserve ».

Bien que l'importance des *mantras* et des *dhâraṇîs* comme moyens et instruments de méditation n'aît pas été mise en évidence par les *Theravâdins*, leur efficacité n'a jamais été contestée. Dans les plus anciens textes pâli nous trouvons des mantras de protection appelés « *parittа* », pour conjurer les dangers, les maladies, les serpents, les esprits, les influences néfastes etc., et aussi en vue d'effets bénéfiques comme santé, paix, heureuse

renaissance, bien-être, etc. (*Khuddakapâtha*, *Aṇguttara-Nikâya IV*, *67*, *Âṭânâṭiya-Sutta*, *Dîgha-Nikâya 32*, etc.).

Dans le *Majjhima-Nikâya 66*, le Bouddha engage *Aṇgulimâlâ*, le brigand converti par lui et devenu un saint, à guérir une femme souffrant des suites d'une fausse-couche, en prononçant une formule de sagesse, donc par une force mantrique. Que celle-ci réside en première ligne dans la pureté et la sincérité de qui l'énonce et qu'elle soit seulement renforcée et rendue consciente par la forme solennelle de son expression, voilà ce que l'on ne saurait trop souligner. Cependant si l'attitude intérieure de qui l'exprime constitue la force primaire, la forme en laquelle on l'exprime n'est pas indifférente. Elle doit s'harmoniser avec le contenu spirituel, être rythmique et mélodique, puissante et sanctifiée par des associations de pensées et de sentiments consacrés par la tradition ou l'expérience personnelle.

Dans ce sens, ce ne sont pas seulement les strophes du *Ratana-sutta*, dont chaque vers se termine sur cette formule solennelle : « Que la puissance de cette vérité puisse donner le bonheur » *(etena saccena suvatthi hotu)*, qu'il faille considérer comme des mantras, mais aussi les formules en pâli, exprimant refuge ou vénération, qui remontent aux premiers temps du bouddhisme, et qui, de nos jours encore, jouissent de la même considération, dans les pays du bouddhisme *theravâdin*, que les mantras sanskrits correspondants dans les écoles du nord.

Leur complet parallélisme de son, de rythme et d'idée, leur concentration sur les symboles les plus élevés, tels que *Bouddha*, *Dhamma* (sansk. *dharma*), la Loi, et *Saṅgha* (communion des saints), l'attitude religieuse et respectueuse qui est à leur base et dans laquelle l'abandon amoureux et la confiance pleine de foi tiennent la première place, font de ces formules des mantras au meilleur sens du mot.

Qu'une valeur mantrique ait été conférée à leur expression formelle, cela se voit assez dans la triple répétition et dans le fait que certaines de ces formules trois fois répétées sont récitées deux fois dans une même cérémonie avec de légères différences d'expression (comme, par exemple, en Birmanie, au cours de cérémonies de *pûjâ*, *paritta*, *upasampadâ* et *palimokkha* ou d'occasions du même genre) pour être certain de la forme juste, sanctifiée par la tradition qui, telle un fleuve vivant, coule du passé vers l'avenir et unit l'individu aux générations d'antan comme aux générations futures d'êtres animés des mêmes sentiments et voués aux mêmes efforts. C'est là que gît la magie de la parole mantrique, dont la force mystique se répand sur l'individu.

Comme le vrai bouddhiste ne s'attend pas à ce que le Bouddha ou ses « apôtres » entendent la prière du *Dharma* ou interviennent de façon miraculeuse en faveur du fidèle, il est clair pour celui-ci que l'efficacité de telles formules n'est possible que dans la voie de son propre esprit, par l'harmonieuse conjugaison de la forme (son, rythme), du sentiment (impulsion de religieux abandon) et de l'idée (associations spirituelles : savoir et expérience) par quoi les forces latentes de l'âme — dont celles soumises à la volonté consciente ne sont qu'une infime fraction — sont éveillées, renforcées et transformées.

La forme est indispensable, car elle est le réceptacle renfermant les autres qualités ; le sentiment est également indispensable, car il crée l'harmonie — comparable à l'ardeur du feu qui, fondant des métaux différents, les transforme en une unité homogène nouvelle ; alors que l'idée est la substance, la *materia prima*, qu'animent tous les éléments de l'esprit humain tirant de leur sommeil les forces endormies. L'expression « idée » ne devrait cependant pas être comprise comme une simple abstraction

mentale, mais bien dans le sens originel du mot grec *eidos*, à savoir comme une image créatrice ou une forme d'expérience vivante dans laquelle se mire la réalité et qui peut constamment être recréée.

Alors que la forme est sortie cristallisée de la pratique de maintes générations, l'idée qui l'inspirait est le don du Bouddha, et c'est seulement en ce sens que nous pouvons dire que la force spirituelle du Bouddha est actualisée dans le mantra. Cependant, l'impulsion qui fusionne les qualités de l'esprit et du cœur, et les forces créatrices éveillées et remplies de vie par l'idée sont ce à quoi le disciple doit contribuer. Si sa joie n'est pas pure, il ne parviendra pas à établir l'unité intérieure ; si son esprit n'est pas éduqué, il sera incapable d'accueillir l'idée en lui et de l'assimiler ; s'il est psychiquement obtus, ses forces intérieures ne répondront pas à son appel ; et s'il manque de concentration, il ne pourra pas harmoniser la forme, le cœur et l'esprit.

Ainsi les mantras n'offrent pas une méthode d'échapper sans peine aux circonstances désagréables de la vie ou aux conséquences de notre *karma*. Ils sont un moyen qui exige un effort, tout comme n'importe quelle autre voie de libération ; et c'est seulement quand cela est compris qu'ils peuvent se montrer utiles. Mais dans le dogmatisme théologique du rituel sacrificiel brahmanique cette connaissance s'était perdue ; les paroles mantriques étaient tombées au niveau d'une simple convention, d'un moyen permettant d'éluder ses propres responsabilités en se fiant à la puissance magique de formules capables de captiver les dieux.

De même dans les formes ultérieures du *mantrayâna* (comme on appelle les écoles mantriques du bouddhisme) il est bien compris que le *karma* ne pouvait être neutralisé en marmottant simplement des mantras ou par toute

autre espèce de rituel religieux ou de pouvoir magique, mais seulement par un cœur pur et un esprit sincère. Milarepa, un des plus grands maîtres du son, peut être cité comme la meilleure autorité en la matière : « Quand vous vous demandez si le mauvais *karma* peut ou non être neutralisé, sachez qu'il est neutralisé par le désir de la bonté ».

Sans harmoniser le corps, la parole et l'esprit dans la [doctrine,
A quoi bon célébrer des rites religieux ?
Si la colère peut être vaincue par son contraire,
A quoi bon célébrer des rites religieux ?
A moins de méditer sur l'amour du prochain plus que [sur soi-même,
A quoi sert de dire du bout des lèvres :
O, prends pitié des créatures ? (1)

On pourrait trouver en grand nombre de telles paroles montrant que, nonobstant les grands changements survenus dans les méthodes de pratique religieuse au cours des temps, l'esprit du bouddhisme est resté vivant. Il n'était pas incompatible avec les idées bouddhiques d'utiliser les mantras comme aide additionnelle de la méditation et des exercices de dévotion aussi longtemps qu'ils restaient des moyens de libération et n'assumaient pas le rôle paralysant d'un dogme, c'est-à-dire aussi longtemps que les gens avaient une claire notion des causes et des effets et le sens intérieur des mantras, qu'ils ne faisaient pas de ceux-ci les articles d'une foi aveugle ou des moyens de faire des gains terrestres.

Le Bouddha, cependant, qui plaçait l'homme au centre

(1) « Tibet's Great Yogi Milarepa ». Traduit par Lama Dawa Sandup, édité par W. Y. Evans-Wentz, p. 263 sq.

même de sa philosophie et qui ne concevait la rédemption que par l'effort personnel et qui ne croyait pas pour cela à une intervention divine, ne pouvait pas continuer de bâtir sur une mantrique théologiquement contaminée ; il dut laisser au temps et à l'expérience intérieure de ses continuateurs le soin de trouver de nouvelles formes d'expression. (Le Bouddha ne pouvait, sur ce point, que donner l'impulsion, c'est-à-dire montrer la voie par laquelle chacun parvient à former sa propre expérience). Car on ne fait pas des mantras : il faut qu'ils croissent ; et ils ne peuvent croître que par l'expérience et par l'acquis accumulé d'un grand nombre de générations.

Le développement d'une mantrique bouddhique ne fut donc pas une « rechute » dans les usages brahmaniques ou un « phénomène de dégénérescence », mais bien le résultat d'une croissance spirituelle naturelle, apportant de toute nécessité, dans chaque phase, ses propres formes d'expression ; et même lorsque celles-ci offraient des similitudes avec celles des époques antérieures, ce n'était pas là une répétition du passé, mais bien une création nouvelle résultant de la plénitude d'une expérience immédiate.

VI

LE BOUDDHISME, EXPÉRIENCE VIVANTE

Chaque acquisition, chaque expérience, chaque nouvelle situation vitale élargit nos horizons spirituels et provoque en nous une certaine transformation. Notre propre nature change, non seulement avec les conditions d'existence, mais encore, même celles-ci restant stables, par la continuelle accumulation d'impressions nouvelles qui viennent

compliquer et diversifier la structure de notre « psyché ». Certaines appelent cela « progrès », d'autres « dégénérescence », alors qu'en réalité ce n'est là que la loi de la vie, où différenciation et coordination se font équilibre. Ainsi, chaque génération a ses propres problèmes et doit, pour les résoudre, trouver ses propres moyens. Les problèmes, comme aussi les moyens de leur solution, sortent des conditions du passé et sont donc organiquement liés à celles-ci, c'est-à-dire ne sont ni complètement différents ni complètement identiques à ces conditions, étant le résultat d'un continuel processus d'ajustement.

Nous avons à considérer de la même manière le développement des problèmes religieux. Il est indifférent de les tenir pour des « progrès » ou des « régressions » ; ce sont des nécessités de la vie spirituelle, laquelle ne se laisse pas immobiliser dans des formes immuables. Les religions ou les métaphysiques de grande envergure ne sont pas des créations individuelles, encore qu'elles puissent devoir leur impulsion première à un puissant individu. Elles sortent des germes des idées créatrices, des grandes expériences, des profondes méditations. Elles croissent tout au long des générations, d'après leur loi intérieure, comme le fait un arbre ou tout autre organisme vivant. Ce sont pour ainsi dire, des « événements naturels de l'esprit ». Leur développement, toutefois, et leur maturation demandent du temps. Encore que l'arbre entier soit en puissance contenu dans le germe, il lui faut du temps pour prendre une forme visible.

Ce que le Bouddha pouvait enseigner par des mots n'était qu'une partie de ce qu'il enseignait par sa personnalité et par son vivant exemple. Et les deux réunis ne constituaient eux-mêmes qu'une fraction de son expérience spirituelle. Le Bouddha lui-même était conscient de l'insuffisance des mots, lorsqu'il hésitait à répandre son ensei-

gnement et à le mettre dans des mots ; cette doctrine étant « profonde, difficile à réaliser, difficile à comprendre, insaisissable pour la seule intelligence ». (Néanmoins, il y a encore des gens qui ne voient dans le bouddhisme qu'une « religion de la raison » celle-ci s'élevant rarement au-dessus des lumières de ces derniers siècles, ou des plus récentes acquisitions de la science !).

Lorsque le Bouddha se fut cependant résolu à dévoiler la vérité, par compassion pour ceux — rares — « dont les yeux n'étaient couverts que d'un peu de poussière », il évita soigneusement de formuler les « choses ultimes » et se refusa à répondre à des questions portant sur l'état de Réalisation suprême ou sur des problèmes de cet ordre, dépassant les capacités de l'entendement humain. Il se borna à montrer la voie pratique conduisant à la solution de tous ces problèmes, et cela de façon à s'adapter aux aptitudes de ses auditeurs. Aux paysans il parlait en termes d'agriculture, aux artisans avec des comparaisons tirées de leur profession, aux brahmanes il s'adressait en formules philosophiques et en paraboles correspondant à leur représentation du monde ou à leurs pratiques sacrificielles ; aux citoyens et aux chefs de famille, il parlait des vertus domestiques ou civiques, tandis qu'il confiait au cercle étroit des disciples avancés, tout particulièrement aux moines de son ordre, les aspects les plus profonds de sa doctrine et l'expérience de ses plus hautes méditations.

Les écoles ultérieures du bouddhisme sont restées fidèles à ce principe, tandis que leurs méthodes d'enseignement, comme les moyens de réalisation, s'adaptaient aux besoins individuels comme au développement (historiquement conditionné) de leur temps. Avec l'assimilation, l'approfondissement et l'extension de la philosophie bouddhique apparurent aussi un grand nombre de méthodes d'enseignement susceptibles de correspondre au niveau

spirituel de chacun. Et tout comme le Bouddha conduisait ses disciples par différents degrés, ainsi les écoles bouddhiques ultérieures réservèrent les aspects les plus ardus de leur doctrine, supposant un niveau de formation plus élevé, à ceux qui possédaient les connaissances préalables appropriées.

Ces enseignements plus poussés sont souvent considérés comme « ésotériques » ou « secrets ». Jamais cependant n'exista l'intention d'empêcher quiconque d'atteindre les plus hauts degrés de la connaissance ; il y eut seulement un effort en vue d'éviter les simples bavardages et les vaines spéculations, qui entraînent les ignorants vers l'acquisition prématurée de hauts états de conscience sans avoir fait les efforts nécessaires pour les atteindre au moyen de l'expérience. Des enseignements qui sont associés à certains stades de méditation ne peuvent être compris que de ceux ayant atteint ces stades.

Lorsque le Bouddha rejetait formellement les « cachotteries » et les « secrets » de prêtres prétentieux, qui considéraient leur savoir ou leur fonction comme des privilèges de leur caste, ou lorsqu'il déclarait que son enseignement ne distinguait pas entre « intérieur » et « extérieur » (c'est-à-dire entre l'enseignement ésotérique et l'exotérique) ou encore en disant qu'il ne retenait rien dans son poing fermé, il ne marquait pas ainsi qu'il ne faisait pas de distinction entre les sages et les sots, mais qu'il souhaitait instruire tous ceux ayant la volonté de le suivre. Il n'existait donc aucune restriction de la part du Bouddha, mais il n'en était pas ainsi dans ceux qui l'écoutaient, à savoir dans leurs aptitudes intellectives. Et c'est ici que le Bouddha traça une claire démarcation entre ce qu'il savait et ce qu'il considérait utile d'enseigner.

Une fois que l'Illuminé séjournait dans le bois de Simpsapa il prit une poignée de feuilles et les montra à ses

disciples en leur disant que, tout comme ces feuilles dans sa main étaient peu de chose en comparaison de celles du bois tout entier, de même ce qu'il avait proclamé ne représentait qu'un fragment de ce qu'il savait ; qu'il ne voulait cependant leur révéler que ce qui était utile pour parvenir à la libération.

Cette sorte de discrimination doit être exercée par tout instructeur et cela non seulement en général, mais aussi dans chaque cas individuel. Le *Dharma* ne doit pas être imposé à ceux qui observent l'indifférence à son égard ou qui n'ont pas la maturité suffisante ; il faut le réserver à ceux qui ont soif de haute connaissance, et cela dans les circonstances appropriées, en temps et lieu opportuns.

Appliqué au développement du bouddhisme, cela signifie que chaque époque et chaque pays possède ses propres formes d'expression et ses méthodes didactiques pour conserver vivante l'idée du bouddhisme. Cette « idée » n'est ni une pensée philosophique, ni un dogme métaphysique, mais bien l'impulsion donnée par le Bouddha à une nouvelle attitude spirituelle par suite de laquelle l'univers et le phénomène de notre propre conscience étaient à considérer non plus, comme dans le passé, du point de vue du « moi », mais, au contraire, du point de vue du « non-moi ». Par ce retournement des manières de voir, toutes choses se montrèrent soudain dans une perspective nouvelle, c'est-à-dire que le monde extérieur et le monde intérieur devinrent au même titre des phénomènes de notre conscience, une conscience qui, selon le degré de son développement, expérimentait un autre univers, une autre « réalité ». Quant au degré de développement, il dépendait de la mesure dans laquelle avait été surmontée l'illusion du « moi », la perspective égocentrique par laquelle les proportions des choses et des événements étaient arbitrairement déformées et leurs

corrélations brisées. Le rétablissement du complet équilibre spirituel, par la victoire sur l'illusion du « moi », fomentatrice des haines, de l'avidité comme des souffrances, constitue l'état illuminé. Ce qui toujours conduit à la réalisation de cet état, est la voie du Bouddha, voie qui n'est pas tracée une fois pour toutes, indépendamment du temps et des individus, mais qui, au contraire, dans un mouvement continu vers le but donné par le Bouddha, doit être recréée et réalisée par le pèlerin lui-même. C'est là que se trouve le germe de l'universalité du bouddhisme et son aptitude à convenir à tous les niveaux de la vie et de la connaissance.

Même la plus parfaite formulation de la doctrine du Bouddha n'aurait pu relever ses successeurs de la nécessité de nouvelles formulations, car, encore que la doctrine bouddhique fût parfaite, les gens à qui elle était prêchée ne l'étaient pas et ce qu'ils pouvaient en comprendre et transmettre à d'autres souffrait des limitations inhérentes à la pensée humaine.

Au demeurant, nous ne devons pas oublier que le Bouddha lui-même fut obligé de s'exprimer dans la langue et avec les conceptions populaires de son temps, afin de se faire comprendre. Même si tous ceux qui gardèrent les paroles du Bouddha avaient été des *arahans* (saints) cela n'aurait rien changé au fait que les enseignements qu'ils transmettaient sous cette forme étaient des formulations conditionnées par leur temps, aussi bien conceptuellement que linguistiquement. Ils ne pouvaient pas davantage anticiper sur des problèmes qui ne se posaient pas encore et, même capables de les prévoir, ils n'auraient pu les énoncer, car le langage où ces problèmes auraient pu être énoncés et compris n'était pas encore né.

Le Bouddha lui-même aurait exprimé ses enseignements d'autre façon, s'il avait vécu non pas au VI^e^ siècle avant

J.-C. mais au VI^e siècle de l'ère chrétienne et cela non pas parce que le *Dharma*, ou la vérité, qu'il avait à enseigner eût été autre, mais parce que ceux qui devaient en être instruits auraient ajouté à leur conscience douze siècles d'expériences historiques, pratiques, mentales et spirituelles, et possédé non seulement un plus grand nombre de concepts et de moyens d'expression, mais aussi une attitude mentale différente, avec des problèmes et des perspectives autres, et des méthodes différentes de les absorber.

Ceux qui, aveuglément, croient aux mots, comme aussi ceux pour qui l'antiquité historique compte plus que la vérité n'admettront jamais cela. Ils accuseront les écoles bouddhiques ultérieures d'être allées au-delà du Bouddha, alors qu'en réalité elles ne sont allées qu'au-delà des concepts conditionnés par le temps ou l'époque du Bouddha et de ses successeurs.

Les choses spirituelles ne peuvent pas plus être « fixées » que les choses vivantes. Lorsque cesse la croissance, il ne reste plus qu'une forme morte. Nous pouvons bien conserver des formes momifiées à titre de curiosités historiques, mais non pas la vie. Si donc, dans notre quête de la vérité, nous ne nous fions pas au témoignage historique, ce n'est pas que nous doutions de la véracité formelle ou de la sincérité d'intention de ceux qui préservèrent et transmirent ces formes, mais nous ne croyons pas que des formes créées depuis des millénaires puissent être adoptées sans discrimination au risque de causer un sérieux dommage à notre constitution mentale. La meilleure nourriture elle-même, conservée trop longtemps, devient poison. Il en va de même avec la nourriture spirituelle. Les vérités ne doivent pas être « prises en charge » *(taken over)* elles doivent être continuellement redécouvertes. Elles doivent toujours être remodelées, transformées, si elles

veulent conserver leur sens, leur valeur vivante ou leur valeur nutritive spirituelle. Telle est la loi de la croissance spirituelle, d'où la nécessité d'expérimenter les mêmes vérités dans des formes toujours nouvelles, en cultivant et propageant non pas tant les résultats que les *méthodes* par lesquelles nous acquérons le savoir et expérimentons la réalité.

Si ce processus de croissance spirituelle est répété et expérimenté dans chaque individu, cela ne signifie pas seulement que la volonté individuelle devient le chaînon reliant le passé au présent, mais aussi que le passé est revitalisé et rajeuni dans l'expérience présente et se transforme en germe créateur de l'avenir. De cette manière l'histoire reprend forme dans la vie actuelle, devient une partie de nous-mêmes et non simplement quelque chose à apprendre et à vénérer qui, séparé de ses origines et des conditions organiques de sa croissance, perdrait sa valeur essentielle.

Aussitôt que nous comprenons cette croissance organique, nous cessons de considérer ses diverses phases comme « justes » ou comme « défectueuses », comme « précieuses » ou comme « sans valeur » ; nous arriverons plutôt à cette conclusion que les modulations du même thème ou « motif » soulignent, par la force même de leurs contrastes, le facteur commun, le fondement essentiel.

La nature essentielle d'un arbre, par exemple, n'est limitée ni à ses racines, ni à son tronc, ni à ses branches, rameaux ou feuilles, non plus qu'à ses fleurs et à ses fruits. Sa nature essentielle est dans le développement organique et les rapports de toutes ses parties c'est-à-dire dans la totalité de son développement spatial et temporel.

De la même manière il nous faut comprendre que la nature essentielle du bouddhisme ne peut se trouver dans le royaume non-spatial de la pensée abstraite, ni dans un

dogme consacré par l'antiquité, mais seulement dans son déploiement dans le temps et dans l'espace, dans l'immensité de son mouvement et de son développement, dans son influence sans bornes sur la vie sous tous ses aspects, bref, dans son universalité.

VII

L'ATTITUDE UNIVERSELLE DU MAHÂYÂNA ET L'IDÉAL DU BODHISATTVA

L'universalité du bouddhisme se présente tout d'abord dans une confondante multiplicité d'écoles religieuses ou philosophiques, jusqu'au moment où, dans le *Mahâyâna* (le Grand Véhicule), qui était assez vaste pour admettre la diversité des orientations et des idéaux comme nécessaires formes d'expression des différents tempéraments ou degrès de savoir, elle put s'élever au niveau d'un principe conscient.

Cela se réalisa par la mise en évidence de l'idéal du *Bodhisattva* qui dressa l'image du Bouddha, comme la plus haute réalisation de l'effort bouddhique, au centre même de la vie religieuse. Quoi que l'on pût articuler au sujet de la réalité ou de l'irréalité du monde et de leur rapport avec l'expérience spirituelle, ou au sujet de l'état de libération et du définitif *nirvâṇa*, une chose restait ferme : que l'état de Réalisation, d'Illumination, de « bouddhisation » avait été atteint par un être humain et qu'il était loisible à tout humain d'atteindre ce même état et par la même voie. Sur ce point toutes les écoles étaient d'accord.

Cette voie, cependant, n'était pas celle de l'évasion mais bien celle de la victoire sur le monde par une connaissance croissante *(prajñâ)*, par un amour actif du prochain *(maitrî)*, par une profonde participation aux souffrances et aux joies des autres *(karuṇâ muditâ)* et par l'équanimité *(upekṣâ)* devant l'agréable ou le déplaisant. Cela avait été amplement illustré par les innombrables existences antérieures du Bouddha (jusqu'à sa dernière comme Gautama Śhâkyamuni), telles qu'elles nous sont rapportées dans les *jâtakas*, histoires des naissances antérieures ; et même si nous ne voulons pas attacher de valeur historique à ces récits, ils n'en montrent pas moins le concept du bouddhisme primitif et l'idée, commune à toutes les écoles bouddhiques, les voies de développement d'un parfait Illuminé.

Dans la *Ṭipiṭaka*, écrits canoniques du bouddhisme pâli, connue aussi comme *Theravâda* « l'enseignement des Anciens », qui prédomine dans le bouddhisme des pays du Sud, on distingue trois espèces de Libérés : premièrement le saint ou *Arahan*, qui a bien vaincu l'illusion de l'ego et ses souffrances mais qui, cependant, ne possède pas la connaissance infuse ni la conscience d'une omnipénétrante illumination qui contribue à illuminer non seulement lui-même mais aussi d'innombrables autres êtres ; deuxièmement, l'Illuminé particulier ou *Paccéka-Bouddha* qui possède effectivement l'omniscience d'un Bouddha, mais sans le pouvoir de la communiquer ; et, enfin, le *Sammâsam-Bouddha*, le Complètement Illuminé qui est non-seulement un saint, un savant et un illuminateur, mais un Parfait, un « Tout-devenu », un être en qui toutes les capacités spirituelles ont atteint leur plénitude, leur perfection, leur maturité, leur complète harmonie, et dont la conscience embrasse l'univers. Un tel être

ne peut plus être identifié dans les limites de la personnalité individuelle, du caractère ou de l'existence individuels ; de lui on dit avec raison : « aucune mesure ne lui convient ; pour parler de lui, il n'y a pas de mots ! »

Il semble qu'à l'origine l'*Arahan*, le *Pacceka-Bouddha* et le *Sammâsam-Bouddha* étaient simplement classés comme des types ou des états de réalisation. Mais comme, d'après les concepts bouddhiques, un être humain n'est pas « créé » une fois pour toutes, avec des dispositions et des propriétés caractéristiques non-modifiables, mais qu'au contraire il est ce qu'il se *fait*, la connaissance de ces trois possibilités conduisit nécessairement à la formulation de trois *idéaux* et, de ce point de vue, il ne pouvait faire de doute que l'idéal du Parfaitement Illuminé était le plus élevé. Comme cet idéal était capable de faire traverser à d'innombrables êtres l'océan de ce monde éphémère *(saṃsâra)* et de les mener sur les rives de la Libération, il fut appelé *Mahâyâna* « le grand Véhicule » ; les autres idéaux (en particulier celui de l'*Arahan*) dans lequel la libération personnelle et individuelle se tient au premier plan, furent appelés *Hînayâna*, « le petit véhicule ».

Les désignations de *Mahâyâna* et *Hînayâna* furent pour la première fois consacrées au concile du roi Kaniṣhka, au premier siècle de l'ère chrétienne, où furent discutés et définis, par les chefs des différentes écoles, les divers idéaux et les voies de la Libération. Il en ressortit que l'idéal du *Mahâyâna* était l'unique principe assez large pour relier la diversité de toutes les orientations du bouddhisme, qu'il n'y avait donc rien d'étonnant à ce que la majorité des assistants de ce concile se soient prononcés en sa faveur et que les groupes de la minorité, penchant pour l'*Hînayâna*, aient bientôt disparu. Cependant les *Theravâdins*, qui n'assistaient pas à ce concile (parce que, vraisemblablement, ils ne vivaient plus dans l'Inde continentale) ne peuvent pas, strictement parlant, être identifiés

avec l'*Hînayâna*, car ils ne repoussent pas l'idéal du *Bodhisattva*.

Nârada Mahâ-Thera, l'un des porte-parole les plus connus du bouddhisme cingalais a pertinemment exprimé le point de vue des *Theravâdins* au sujet de l'idéal du *Bodhisattva* dans les paroles suivantes : « Le bouddhisme est une doctrine qui s'adresse aussi bien à ceux qui font effort pour leur libération personnelle qu'à ceux qui travaillent non seulement à leur propre libération, mais aussi à celle des autres.

« Il en est quelques-uns, parmi nous, qui reconnaissent la vanité des plaisirs terrestres et qui sont si bien convaincus de l'universalité de la souffrance qu'ils mettent à profit la première occasion d'échapper à la ronde des morts et des naissances et de gagner la Libération.

« Il en est d'autres qui, non seulement observent expérimentalement, mais encore *éprouvent* toutes les douleurs de l'existence. Leur amour est à ce point illimité et si pénétrante leur compassion, qu'ils renoncent à leur propre libération pour consacrer leur vie au but sublime du service de l'humanité comme de leur propre perfection.

« De telle nature est le noble but d'un *Bodhisattva*. Cet idéal du *Bodhisattva* est le plus pur et le plus beau qui ait jamais été proposé au monde ; que peut-il, en effet, y avoir de plus beau qu'une vie de service désintéressé et de parfaite pureté ?

« L'idéal du *Bodhisattva* est un enseignement exclusivement bouddhique ».

Il y avait toutefois un grave malentendu à penser que le service du prochain constitue un ajournement ou un affaiblissement des efforts tendant au but suprême. Milarepa, le plus grand saint et poète tibétain, qui atteignit lui-même ce but, mettait en garde contre une telle conception : « Il ne faut être ni trop zélé ni trop hâtif dans l'intention de servir les autres, avant d'avoir soi-même réalisé

la Vérité. Autrement on serait comme un aveugle conduisant d'autres aveugles. Tant qu'il y aura un ciel, il ne manquera pas d'êtres réceptifs à qui on voudrait être utile, et pour un tel service chacun peut trouver l'occasion. Jusque-là, j'exhorte chacun de vous à s'attacher à l'unique résolution, qui est d'atteindre l'état de Bouddha, pour le salut de tous les êtres vivants ».

Pour y parvenir, la pratique des plus hautes vertus *(pâramitâ)* d'un *Bodhisattva* est requise. Celles-ci ne consistent pas seulement à éviter ce qui est mal, mais à cultiver le bien par des actes d'abnégation, d'amour et de compassion, suscités par les flammes de la souffrance universelle, dans lesquelles la douleur des autres êtres est ressentie comme la sienne propre. Un *Bodhisattva* n'ambitionne pas d'instruire les autres sauf par son propre exemple, et il poursuit sa carrière spirituelle sans jamais perdre de vue le bien-être de ses semblables. C'est ainsi qu'il monte vers le but suprême et qu'il inspire aux autres de faire de même.

En progressant dans notre propre voie, nul sacrifice accompli pour l'amour des autres n'est vain, fût-il méconnu ou même mal utilisé par son bénéficiaire. Chaque sacrifice est un acte de renoncement, une victoire sur nous-mêmes et, par conséquent, un acte de libération ; quel que soit son résultat extérieur il nous rapproche du but et transforme un concept théorique de l'idée d'*anâtman* en une connaissance vivante et expérimentale. Plus nous perdons notre ego et détruisons les murailles de la prison crée par nous, plus grands sont la clarté et le rayonnement de notre être, ainsi que la force de conviction de notre vie. C'est en cela que nous aidons les autres, plus que par des actes de charité philanthropique, des paroles pieuses ou des sermons religieux.

Cependant ceux qui se tiennent à l'écart des contacts

de l'existence manquent l'occasion du sacrifice, de l'abnégation, de l'abandon de gains péniblement acquis, de renoncement à ce qui leur était cher ou qui leur paraissait désirable, du service envers autrui et de l'essai de leurs forces dans les tentations et épreuves de la vie. S'aider soi-même et aider les autres sont choses qui vont de pair. L'un ne va pas sans l'autre.

Nous ne devrions pas, cependant, imposer aux autres nos bienfaits, avec le sentiment orgueilleux d'une supériorité morale, mais au contraire procéder avec une abnégation naturelle, naissant de la découverte de la solidarité de tout ce qui vit et de cette ineffable expérience de la méditation qui s'exprime dans la syllabe OM, qui enveloppe toutes choses, et qui est devenue dans le *Mahâyâna* le point de départ et le ton fondamental de la vie religieuse.

Telle était la vérité dont la connaissance était requise par Milarepa comme la base de l'activité morale et des vertus du *Bodhisattva*. C'est cette connaissance qui, toute incomplète qu'elle fût à son aurore, conduisit le Bouddha, dans ses vies antérieures, sur le chemin de l'illumination et de la réalisation de sa « Bouddhéité » et qui, en rencontrant le Bouddha d'une ère précédente, le fit renoncer à sa propre et immédiate libération afin que, grâce aux expériences de naissances sans nombre et à la mise en œuvre des vertus de *Bodhisattva*, il pût parvenir à la tout-pénétrante Illumination et contribuer ainsi à la libération et à l'illumination d'innombrables créatures.

C'est encore cette connaissance qui fit que le Bouddha, s'éloignant de l'arbre de l'Illumination, partit dans le monde annoncer la joyeuse nouvelle de la lumière et de la possibilité d'illumination inhérente à tout être *(bodhicitta)*, dont la prise de conscience avait fait de lui un *Bodhisattva*. C'est cela qui lui fit assumer les désagréments que représentent quarante ans d'une vie errante, au lieu de goûter la béatitude de la Libération.

VIII

LA VOIE UNIVERSELLE ET LA REVALORISATION DE LA SYLLABE SACRÉE OM

Cependant, les successeurs immédiats du Bouddha, dans leur effort de conserver, par d'innombrables règles, chacune des paroles du Maître, ainsi que la manière de vivre de ses premiers disciples dans ses moindres détails, en oublièrent l'esprit ; si bien qu'à la place de l'existence simple et sans ego d'apôtres inspirés, se constitua un monachisme bien ordonné, content de soi et devenu son propre but, dans des couvents bien pourvus, non seulement éloignés des luttes de la vie, mais encore fermés à l'existence du monde séculier.

Presque tous les schismes et conflits des premiers siècles de l'histoire bouddhique eurent leur cause non pas dans des questions philosophiques fondamentales mais dans des divergences relatives aux règles de l'ordre ou dans l'interprétation scolastique et théorique de certaines notions, ou encore dans une plus ou moins grande accentuation de tel ou tel des aspects de la doctrine et des Écritures s'y rapportant.

La première scission se produisit au concile de *Vaiśâlî*, cent ans après la mort du Bouddha, où même les groupes orthodoxes des *Sthaviravâdins* (en pâli : *Theravâdins*) se séparèrent du corps principal de la Communauté bouddhique parce qu'ils se refusaient à admettre l'interprétation libérale des petites réglementations de l'ordre, qui était acceptée par la majorité, avec cette conséquence que l'accent principal fut placé sur l'esprit de la doctrine bouddhique et sur le sentiment de responsabilité

personnelle de chacun. Voici le jugement d'un savant impartial :

« Il n'est pas facile d'établir la vérité au sujet du concile de *Vaiśâlî*, car les exposés qui nous en sont parvenus se contredisent sur bien des points et prennent parti, pour la plupart, en faveur de la fraction des *Sthaviravâdins*. Mais une constatation importe : les bouddhistes perpétrèrent la scission de la Communauté, non sur des différends dogmatiques mais pour des questions de discipline intérieure. La chose est à noter, car le même phénomène s'est produit dans l'histoire religieuse des jaïns : Les « vêtus d'air » et les « vêtus de blanc » se scindèrent non pas pour des différences de conception sur des points importants de doctrine, mais pour des questions d'habillement ! Pour l'Indien — par contraste avec l'Occidental — les usages culturels sont d'une importance décisive ; des divergences sur des points qui nous paraîtraient insignifiants forment l'occasion de créer des sectes nouvelles »[1].

La plupart des points litigieux, tels qu'ils sont rapportés par les *Theravâdins* (qui considéraient les membres de la Grande assemblée, les *Mahâsanghikas*, comme hérétiques) étaient si insignifiants qu'on se demande comment ils ont pu causer tant d'agitation. Mais Mrs. C. A. F. Rhys Davids[2] remarque pertinemment :

« Le point vraiment en cause concernait les droits de l'individu comme aussi ceux des communautés provinciales à l'égard des prescriptions d'une hiérarchie centralisée. Non seulement comme individu mais aussi comme membre de petits groupes, l'homme voulait avoir plus de poids ; il voulait être pris pour un homme et non

(1) H. v. Glasenapp : « Der Buddhismus in Indien und im Fernen Osten », p. 51.

(2) « Sâkya », p. 355.

comme une unité qu'il serait si son existence — fût-ce dans un ordre monastique — devait consister à exécuter une règle sur ceci ou cela, avec la monotonie de la vie en troupeau. En tant qu'homme il serait capable de cheminer dans la voie *atta-dhammo*, en choisissant et décidant selon sa conscience. »

Ce fut seulement par un retour de réflexion sur la figure du Bouddha, dont la vie et l'activité furent l'expression vivante de son enseignement, que le bouddhisme s'éleva, d'une multitude de sectes rivales, au rang de religion universelle. Dans les feux croisés d'opinions et d'écoles contradictoires qu'y avait-il de plus sûr que d'imiter l'exemple du Bouddha ? Ses paroles, selon les temps, peuvent être diversement interprétées ; en revanche, son exemple vivant parle une langue éternelle qui peut être comprise en tout temps, aussi longtemps qu'il y aura des hommes. L'image du Bouddha et le symbolisme profond de son existence historique aussi bien que légendaire (d'où sortirent les œuvres immortelles de l'art et de la littérature bouddhiques) sont pour l'humanité d'une importance plus grande que tous les systèmes philosophiques et les abstraites classifications de l'*Abhidharma* qui en pourraient sortir. Peut-il y avoir une plus profonde démonstration de l'abnégation, de la doctrine du non-moi, de l'octuple sentier de la Réalisation, de la réalité de la souffrance, de la naissance conditionnée, de la libération et de l'illumination, que celle de la voie du Bouddha, qui atteint toutes les cimes et toutes les profondeurs de l'univers ?

« Quelle que soit la fleur la plus haute de l'esprit humain, puissé-je l'atteindre, pour la bénédiction de tous. » Tel est le sens du vœu du *Bodhisattva*.

De même qu'un artiste ne prend exemple que sur les grands maîtres, qu'il soit ou non capable d'atteindre leur

plénitude, ainsi tout aspirant doit se tourner vers le plus haut idéal accessible à ses facultés, qui lui inspirera l'ardeur nécessaire aux plus hautes réalisations. Car nul ne peut prédire où sont les limites de ses forces ; il est vraisemblable que c'est l'intensité même de l'effort qui détermine ces limites. Celui qui tend au plus haut reçoit de plus grandes forces et repousse ainsi lui-même ses propres limitations jusqu'à l'infini, réalise l'infini dans le fini, fait de celui-ci le réceptacle de l'infini et fait du temps le réceptacle de l'intemporel.

Pour graver cette universelle attitude d'esprit du *Mahâyâna* dans l'aspirant avec la puissance de suggestion d'un symbole concentrateur, la syllabe sacrée OṂ se trouve au début de toute invocation solennelle, de toute formule d'adoration, de toute méditation.

Cette attitude spirituelle ne pouvait être exprimée aussi complètement par aucun autre symbole que la syllabe sacrée OṂ, dont R. Tagore a si justement dit qu'elle est « le son intégral », qui « représente la totalité des choses, qui est le mot symbolique exprimant l'infini, l'absolu, l'éternel ». Et le poète continue ainsi : « Toutes nos contemplations religieuses commencent par OṂ et finissent par OṂ. Cela doit remplir l'esprit du pressentiment de l'éternelle plénitude et le libérer du monde de l'égoïsme étriqué »[1].

Ainsi advint qu'au moment où le bouddhisme prit conscience de sa mission universelle et entra dans l'arène des grandes religions, la syllabe sacrée OṂ redevint le *leitmotiv* de la vie religieuse, le symbole de l'effort universel de libération, qui fit de l'expérience de la totalité et de l'universelle solidarité, non pas le but final mais bien la condition préalable de la véritable libération et de la

(1) « Sâdhanâ », traduction Jean Herbert (Paris, Albin Michel, 1956).

complète illumination. Ce fut le symbole d'un effort de libération qui n'avait plus le souci angoissé de son propre salut ou de l'union de sa propre âme *(âtman)* avec l'âme universelle (le *brahman*), mais bien le sentiment que tous les êtres et les choses sont indissolublement unis, que toutes les distinctions de « moi » et de l'« autre » reposent sur une illusion et qu'il nous faut d'abord détruire cette illusion et pénétrer jusqu'à la conscience en nous de la totalité, avant de pouvoir parfaire l'œuvre de la Réalisation.

Oṃ est ainsi, dans la mantrique du bouddhisme, non pas l'ultime et le plus élevé, comme nous le verrons au cours de ce travail, mais le fondement qui se situe à l'origine du sentier du *Bodhisattva* et, de ce fait, au *commencement* de chaque mantra, de chaque formule d'adoration, de chaque méditation ou considération religieuse, etc., et non à la fin. Le sentier bouddhique commence, pour ainsi dire, où se terminait celui des *Upaniṣads*, et bien que le même symbole (oṃ) soit commun aux deux philosophies, la valeur qu'on y attache n'est pas la même, car celle-ci dépend de la position qu'occupe le symbole par rapport au système d'ensemble de l'époque. Tout comme la place d'une décimale détermine sa valeur, ainsi l'importance attachée à un symbole dépend de la position qu'il occupe dans l'ensemble d'un système philosophique ou métaphysique. Ce serait donc une totale méconnaissance des faits que de voir dans l'emploi de la syllabe sacrée oṃ une rechute dans l'usage brahmanique ou une assimilation aux concepts des *Upaniṣads*. Ce serait une erreur aussi grave que de conclure, parce que l'expression de *nirvâṇa* est usitée par les bouddhistes comme aussi par des adeptes du système brahmanique, que la signification de ce terme est la même pour les bouddhistes comme pour les hindouistes.

La revalorisation que la syllabe OM a connue dans le bouddhisme du *Mahâyâna* ne peut se comprendre complètement que dans l'ensemble du système et de la pratique mantrique. Qu'il suffise, pour l'instant, de montrer la nature libératrice, illuminante, favorisant l'ouverture d'esprit, de la syllabe sacrée, dont le son fait pénétrer au plus intime de l'être humain les vibrations d'une haute réalité — non une réalité existant en dehors de soi, mais une réalité qui, depuis toujours, était présente en lui et autour de lui, mais dont il s'était volontairement exclu, par une égoïste séparation de son prétendu « moi ». OM est un moyen d'abattre les murs de notre ego et de nous donner conscience de l'infinitude de notre nature véritable, qui consiste dans l'état d'union avec tout ce qui vit.

OM est le ton fondamental profond d'une réalité hors du temps qui, d'un passé sans commencement, vibre en nous et nous répond, lorsque nous ouvrons notre oreille intérieure, dans un total apaisement de l'esprit. C'est le son transcendantal de la loi intérieure, le rythme éternel de tout ce qui advient, dans lequel l'expression de la totale nécessité devient l'expression de la totale liberté.

C'est pourquoi il est dit dans le *śûrâṅgama Sûtra :* « Vous avez appris la loi du Bouddha en écoutant ses paroles et en les gravant dans votre mémoire. Pourquoi ne pas apprendre de vous-mêmes, en écoutant attentivement la voix du *Dharma* que vous portez en l'esprit depuis votre naissance, et en méditant sur lui ? »[1].

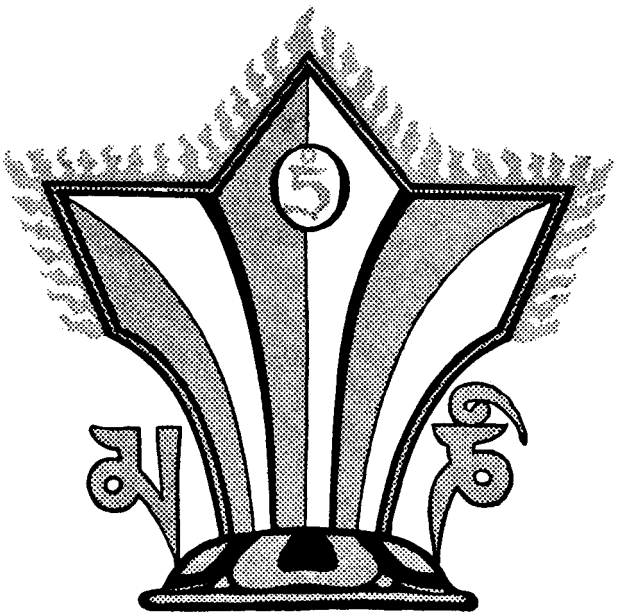
La résonance de OM, cependant, lorsqu'elle vient au cœur ou aux lèvres d'un véritable aspirant, plein d'une foi confiante *(saddha)*, est comme des bras qui s'ouvrent pour embrasser tout ce qui vit. Ce n'est pas l'expression

(1) Traduction du *bhikshou* Waï Tao et de Dwight Goddard (« A Buddhist Bible », p. 258).

de sa propre exaltation ou dilatation, mais la disposition à accueillir, à se donner, comparable à une fleur qui ouvre sa coupe à la lumière et à tous ceux qui veulent prendre leur part de sa grâce et de son parfum. C'est une façon de donner et de recevoir en même temps : de recevoir sans aucune avidité, de donner sans essayer de s'imposer aux autres.

Ainsi, OṂ devint le symbole de l'attitude universelle du bouddhisme dans son idéal du *Mahâyâna*, qui ignore les distinctions de sectes, et qui, au contraire — semblable au *Bodhisattva* — s'efforce seulement de contribuer à la libération de tous les êtres selon les voies correspondant à leur nature personnelle. Un tel idéal se distingue d'un dogme en ce qu'il admet et fait appel à la liberté de la décision individuelle. Il ne recherche pas sa justification dans des textes historiques, mais bien dans sa valeur actuelle, non dans des démonstrations logiques, mais dans sa capacité d'inspiration et dans son influence créatrice sur l'avenir.

Part Two



MAṆI

THE PATH OF UNIFICATION AND OF INNER EQUALITY

Plate 2

RATNASAMBHAVA
who embodies the Wisdom of Equality

I

LA PIERRE PHILOSOPHALE ET L'ELIXIR DE VIE

Alors que les symboles mantriques ont leur origine dans un cercle linguistique pouvant être clairement délimité, il est d'autres symboles d'un genre figuratif-abstrait dont l'origine ne peut être rapportée ni à un lieu déterminé, ni à une civilisation, ou race, ou religion précise, mais qui sont propriété universelle. Ils peuvent, selon les temps, perdre de leur signification ou tomber dans l'oubli, ou même totalement disparaître d'une zone de civilisation ; oui, ils peuvent être enterrés durant des siècles, pour ensuite ressusciter en un autre lieu, ou à une autre époque ou sous d'autres vêtements. Ils peuvent changer de nom et, jusqu'à un certain point, de signification — selon l'accent placé sur tel ou tel aspect de leur être — sans pour autant perdre leur caractère originel, leur « basse continue » intime ou leur orientation. Car il est de la nature de tout symbole d'avoir une quantité de côtés et de significations, comme tout ce qui vit, tout en conservant son unité, c'est-à-dire l'unité organique à laquelle est soumise la multiplicité de ses aspects.

Les plus populaires de ces symboles sont ceux qui affectent une forme visible, soit un signe abstrait géométrique), soit un objet de culte. Mais il est aussi des symboles invisibles, n'existant que comme images mentales, c'est-à-dire comme idées.

Un de ces symboles invisibles est la pierre philosophale, dont les mystiques, comme les savants, se sont occupés depuis qu'existe la mémoire humaine, et d'où sont sortis, non seulement une foule d'autres symboles, visibles ou invisibles, mais aussi de grandes pensées et des découvertes dans le domaine de la science et celui de la philosophie.

L'idée intemporelle qui se trouve à la base de la pierre philosophale (dans toutes ses variantes) est la *prima materia*, la mystérieuse Force, ou Substance originelle, le principe d'unité qui est le fondement de l'univers. D'après cette idée, tous les éléments et leurs différentes formes phénoménales, dont se compose l'univers, sont des variations ou modifications de cette même force ou substance, dont la véritable nature, par l'élimination de ces différenciations accidentelles et par la dissolution des éléments matériels qui en proviennent, peut être retrouvée et reconstituée. Qui parvient à pénétrer jusqu'à la pureté de sa forme originelle indifférenciée, tient la clé du mystère de toute force créatrice, qui repose sur la mutabilité de tous les éléments et de leurs formes phénoménales.

Cette idée qui, naguère encore, était rejetée par la science occidentale comme une chimère de la pensée médiévale, est redevenue aujourd'hui une hypothèse soutenable dont les répercussions ont d'ores et déjà influencé considérablement tous les domaines de la pensée moderne et l'ont contrainte à créer une nouvelle image du monde.

L'homme, de tout temps, s'est efforcé de découvrir la nature de l'univers par deux voies opposées : par la découverte de la matière d'une part, par la découverte de l'âme humaine d'autre part. Ce sont là, visiblement, deux domaines tout à fait différents. Ils n'apparaissaient pas,

cependant, aussi différents à l'homme des vieilles civilisations qu'à l'homme actuel. Car des forces psychiques étaient attribuées non seulement aux êtres humains, mais aussi à la matière, sans parler des animaux et des plantes. La croyance aux influences psychiques des pierres précieuses ou mi-précieuses, comme de certains métaux, s'est perpétuée jusqu'à nos jours, surtout dans les pays orientaux.

Il était donc d'une importance secondaire que ces forces fussent recherchées dans le domaine de l'humaine « psyché » ou dans les éléments de la nature ; l'homme lui-même n'était rien d'autre qu'une partie de cette nature élémentaire. Le résultat devait, par conséquent, être le même dans les deux cas et rapporté aux deux côtés de la réalité. Celui qui était parvenu à découvrir la *prima materia* avait non seulement arraché son secret à la nature et affirmé sa puissance sur les éléments, mais encore trouvé l'élixir de vie. Car, ramenant (ou dissolvant) la matière jusqu'à son état originel, sa suprême unité, grâce à la capacité illimitée de transformation et de force créatrice du principe premier, il pouvait, en modifiant ou ajoutant certaines propriétés, produire l'effet recherché.

Alors que les Grecs, plus tard les Arabes et enfin les alchimistes européens du moyen-âge inspirés par eux, fondaient sur cette idée leur théorie de la transmutabilité des métaux et autres éléments et cherchaient à la confirmer expérimentalement, il existait dans l'Inde un groupe de mystiques qui appliquaient ce principe à leur propre développement spirituel, déclarant que celui qui pénètre jusqu'à la cause première de son propre être peut non seulement transformer le monde qui l'entoure, mais encore se transformer soi-même et conquérir cette mystérieuse puissance magique que les textes bouddhiques désignent sous le nom de « *siddhi* » (pâli : « *iddhi* » ; tibét. « *grub-pa* »)

et qui s'exerce aussi bien sur le plan matériel que sur le plan spirituel. Sur ces bases, dit-on, certains yogins avancés exercent leurs forces sur des transmutations d'éléments matériels.

La tradition tibétaine nous a transmis les histoires biographiques, légendes et enseignements d'un grand nombre de mystiques ayant acquis de tels pouvoirs merveilleux et qui, de ce fait, avaient été désignés sous le nom de « *siddhas* » (tibét. « *grub-thob* », prononcé « doub-thob »). Leurs œuvres et le souvenir de leur vie furent, dans l'Inde, si complètement anéantis par l'invasion musulmane que la littérature hindoue n'a pu préserver que quelques traces de leur activité. Mais au Tibet ils sont connus sous le nom des « *quatre-vingt-quatre Siddhas* ». Leurs œuvres, cependant, comme le récit de leur vie, sont présentés en une sorte de langue symbolique désignée sous le nom de « *sandhyâ-bhâṣâ* ». Cette expression sanskrite signifie littéralement « langue crépusculaire », montrant qu'un double sens existe sous les mots, selon qu'ils sont compris dans leur sens usuel ou dans leur sens occulte et mystique.

Cette langue symbolique, non seulement constitue une protection des choses saintes contre la curiosité intellectuelle et le mauvais usage des méthodes yoguiques et des forces psychiques par des ignorants ou des non-initiés, mais encore elle a, dans une large mesure, son origine dans le fait que la langue usuelle n'est pas à même d'exprimer les plus hautes expériences de l'esprit. L'indescriptible ne peut être communiqué qu'à l'initié, à l'être compréhensif expérimenté, et seulement allusivement, sous forme de paraboles et de paradoxes. Nous trouvons cette même attitude dans le bouddhisme chinois *Chan* et dans le bouddhisme japonais *Zen*, dont j'ai signalé, dans des ouvrages antérieurs les affinités historiques et spirituelles avec les *Siddhas*. Les deux écoles

spirituelles usent du paradoxe et de la présentation de situations grotesques, pour éviter le caractère unilatéral des explications purement raisonnables auxquelles sont exposées les paraboles et les légendes les plus subtiles.

Dans la langue symbolique des *Siddhas*, les expériences de la méditation deviennent des faits extérieurs, les réalisations intimes deviennent des miracles, les paraboles des événements effectifs et quasi historiques.

Lorsque, par exemple, on dit de certains *Siddhas* qu'ils arrêtent dans leur course le soleil et la lune, ou qu'ils marchent sur le Gange, cela ne se rapporte pas aux corps célestes ni au fleuve sacré de l'Inde, mais à la maîtrise des courants « solaires » ou « lunaires » d'énergie psychique et à leur sublimation ou union dans le corps du yogin, etc. Nous devons entendre de la même manière la terminologie alchimique des *Siddhas*, et leur quête de la « pierre des sages » et de l'élixir de vie.

II

LE GOUROU NÂGÂRJUNA ET L'ALCHIMIE MYSTIQUE DES SIDDHAS

Au centre des histoires concernant l'alchimie mystique des « *quatre-vingt-quatre Siddhas* », se tient le gourou *Nâgârjuna* (tibét. : *ḥphags-pa-klu-sgrub*) qui vivait aux environs du septième siècle de notre ère (à ne pas confondre, donc, avec l'homonyme fondateur de la philosophie *Mâdhyamika*, qui œuvrait cinq cents ans avant lui). On raconte de lui qu'il transforma en cuivre une montagne de fer et qu'il envisageait de la transformer

LE GOUROU NÂGÂRJUNA.
Dessin au pinceau de l'auteur d'après une ancienne pierre gravée tibétaine

en or mais qu'il s'en abstint lorsque le *Bodhisattva* Mañjusrî le prévint qu'il allait ainsi déchaîner conflits et avidités parmi les humains, au lieu de les aider comme il le souhaitait.

La justification de cet avertissement (avec lequel fut, pour ainsi dire, *coupée l'herbe sous les pieds* à l'alchimie du point de vue bouddhique) ne se montra que trop tôt. Au cours des expériences, par exemple, le bol en fer où le gourou recueillait les aumônes était devenu en or et un jour, comme il prenait son repas, un voleur qui l'observait par la porte ouverte de sa hutte résolut de s'emparer de cette coupe d'or. Mais Nâgârjuna, qui découvrit la pensée du voleur, jeta l'objet hors de la hutte. Le voleur fut à ce point surpris et honteux qu'il entra dans le réduit, toucha du front les pieds du gourou et dit :

« Très-respectable Seigneur, pourquoi avez-vous fait cela ? J'étais venu en voleur. Mais maintenant que vous m'avez jeté ce que je convoitais et fait cadeau de ce que j'avais l'intention de dérober, voilà que mon envie a disparu et que le vol est devenu quelque chose d'insensé et de superflu ! »

Le gourou lui répondit : « Tout ce que je possède ne doit pas servir seulement à moi, mais aussi aux autres. Mange, bois, et prends ce qui te plaira, pour que tu n'aies jamais plus envie de voler ».

Le voleur fut à ce point impressionné par la bonté et la magnanimité du gourou qu'il lui demanda de l'instruire. Comme Nâgârjuna était convaincu du revirement intérieur du larron, bien que sachant qu'il n'avait pas encore la maturité spirituelle permettant de comprendre son enseignement, il lui dit : « Pose-toi sur la tête tous les objets désirables, comme si c'étaient des cornes[1] (c'est-à-

(1) C'est une façon de parler qui se rapporte à la métaphore sanskrite bien connue des « cornes du lièvre ».

dire irréels et superflus). En méditant ainsi tu verras une lumière qui a l'éclat d'une émeraude ».

Sur ces mots, le gourou jeta un tas de pierres précieuses dans un coin de sa hutte, commanda à l'aspirant de s'asseoir dessus et le laissa à ses réflexions.

Le ci-devant larron se mit de toutes ses forces à la méditation et comme sa foi était aussi grande que sa naïveté, il suivit à la lettre le conseil du gourou et... ô merveille ! des cornes se mirent à pousser sur sa tête !

Ce visible succès de ses efforts spirituels le remplit d'orgueil et de satisfaction. Cependant, quelques années plus tard, il s'aperçut à son effroi que les cornes ne cessaient de croître et qu'elles étaient déjà si grosses qu'il ne pouvait plus se mouvoir sans se cogner contre les parois de la hutte ; et plus il y pensait et se creusait la tête, plus les choses empiraient... Du coup, son orgueil du début se transforma en une profonde dépression et lorsque, douze ans après, le gourou revint et s'informa du jeune homme, celui-ci se plaignit de son triste état. Cela fit rire le gourou qui lui dit : « Tout comme tu t'es rendu malheureux en t'imaginant simplement que tu avais des cornes sur ta tête, ainsi les êtres vivants détruisent leur bonheur en s'attachant à de fausses représentations, qu'ils prennent pour des réalités. Toutes les formes vivantes et tous les objets de désir sont comme des nuages. Mais celui dont l'esprit est pur et vide de toute illusion, ni la naissance, ni la vie, ni la mort n'ont de prise sur lui. Si tu peux regarder toutes les richesses du monde comme quelque chose d'aussi irréel, indésirable et fâcheux que les cornes imaginaires de ta tête, alors tu seras libéré de la ronde des morts et des renaissances ».

Ainsi, les écailles tombèrent des yeux de l'aspirant et le vide de toutes choses étant reconnu, ses désirs s'évanouirent, comme aussi ses souhaits égoïstes et ses

fausses représentations — y compris ses cornes. Il parvint à la *siddhi* et atteignit à la sainteté ; il est entré, en tant que gourou *Nâgabodhi* et successeur de *Nâgârjuna*, dans l'histoire des *Siddhas*.

Un autre *siddha*, dont le nom est associé à celui de *Nâgârjuna*, est le brahmane *Vyâli :* Il était, comme *Nâgârjuna*, alchimiste zélé, cherchant à découvrir la *materia prima* en la forme de l'élixir de vie *(amṛta)*. Il gaspilla tout son avoir en coûteuses expériences jusqu'au jour où, profondément déçu, il jeta son formulaire dans le Gange et quitta, pour devenir mendiant, les lieux de son stérile travail.

Il advint cependant, qu'alors qu'il séjournait dans une ville sise à l'aval du fleuve, une hétaïre qui se baignait pêcha le livre et le lui apporta. La chose ralluma sa passion et il se remit à expérimenter, aidé par l'hétaïre qui pourvoyait à ses repas.

Un jour où elle préparait un plat, elle fit, sans le vouloir, tomber le suc d'un aromate dans la mixture de l'alchimiste. Et voilà que ce que le savant brahmane n'avait pu réaliser en quatorze ans d'un dur travail, s'était accompli par la main d'une femme ignorante et de la plus basse classe !

Le caractère symbolique de cette histoire n'a guère besoin d'éclaircissement. L'essence intime de la nature et de la vie, le secret d'immortalité, ne peut se découvrir par un aride travail intellectuel ni par une aspiration égoïste, mais bien grâce à un contact avec la vie totale et non-adultérée, avec l'immédiate intuition.

L'histoire rapporte ensuite — et non sans quelque humour — comment le brahmane, dont cette chance inattendue n'avait pas élevé l'esprit, se réfugia, avec son élixir, dans la solitude, ne voulant partager son secret avec personne. Il s'installa au sommet d'un rocher inaccessible qui se dressait au beau milieu d'un vaste marécage.

Il siégeait là-bas, avec son élixir d'immortalité, prisonnier de son propre égoïsme, tel Fafner qui, pour défendre le trésor conquis sur les dieux, s'était transformé en dragon !

Cependant *Nâgârjuna*, qui était rempli de l'esprit d'un *Bodhisattva*, voulut connaître la nature du précieux élixir, pour le bien des êtres ayant la maturité requise. Par l'usage de ses pouvoirs magiques, il parvint à découvrir l'ermite et à le persuader de lui faire part de son secret.

Les particularités de cette histoire, où la fantaisie et l'humour populaires se mêlent au symbolisme mystique et aux réminiscences de personnages historiques, sont sans importance dans nos considérations. Il est toutefois à noter que le manuscrit tibétain[1] d'où nous l'avons tirée mentionne le mercure *(dňul-chu)* comme l'un des ingrédients les plus importants de l'expérience. Ce fait révèle une corrélation avec les plus anciennes traditions alchimiques d'Égypte ou de Grèce, d'après lesquelles le mercure se trouvait en étroits rapports avec la *materia prima.*

III

MANI, LE JOYAU DE L'ESPRIT, « PIERRE PHILOSOPHALE » ET « PRIMA MATERIA »

Dans la langue mystique de l'alchimie, le mercure était identifié à la *materia prima;* cependant, en ce cas il ne s'agissait pas du mercure habituel, mais du « mercure des sages », représentant l'essence — ou l'âme —, du mercure, libérée des quatre éléments aristotéliciens. Ces quatre

(1) *Grub-thob brgyad-cu-rtsa-bzlhi rnam-thar (bstan-hgyur; rgyud).*

éléments étant : « terre », « feu », « eau » et « air » ou les qualités représentées par eux.

Ces quatre éléments, ou qualités élémentaires *(mahâbhûta)*, sont bien connus des bouddhistes comme les quatre états agrégés du solide, du liquide, de l'igné et du gazeux, de même que les principes, représentés par eux, de résistance, de cohésion, de rayonnement et de mouvement (vibration, oscillation, etc.) à la suite desquels, ou, pour mieux dire, par lesquels nous apparaît le monde matériel.

Il n'y a guère de doute sur la source où la philosophie grecque a puisé l'idée et la définition de ces quatre éléments. Et lorsque nous apprenons que le problème des alchimistes consistait à séparer la *materia prima* des éléments terre, eau, feu et air, nous ne pouvons faire autrement que nous rappeler le discours didactique du *Kevaddha-Sutta* dans le *Dîgha-Nikâya* du canon pâli, où le même problème, à savoir la dissolution des éléments matériels, occupe l'esprit d'un moine qui, en état d'extase méditative *(jhâna)*, parcourt tous les mondes célestes sans trouver de solution. Finalement il se rend auprès du Bouddha et lui pose la curieuse question suivante : Où l'eau, la terre, le feu et l'air trouvent-ils leur total anéantissement? Et le Bouddha de répondre : « Ce n'est pas cette question, O moine, qui se pose, mais celle-ci : où est-ce que ces éléments cessent de pouvoir prendre pied? — Et voici la réponse : *dans la conscience infinie, rayonnant de toute part (viññâṇam anidassanam anantaṃ sabbato pabhaṃ)*; là ne peuvent prendre pied ni terre, ni eau, ni feu, ni air *(ettha âpo ca paṭavi tejo vâyo na gâdhati* ».

L'expression *anidassanaṃ* (littér. : « invisible ») fait allusion au fait que la conscience, quand elle est différenciée et objectivée, vient à la manifestation visible,

c'est-à-dire prend un corps, coulé en forme matérielle. Car ce que nous appelons notre corps est en réalité l'expression visible de notre conscience ou, plus précisément, le résultat *(vipâka)* d'anciens états de conscience formatifs.

Viññâṇam anidassanaṃ ne peut désigner, par conséquent, que la conscience dans sa pureté indifférenciée : une conscience qui, ou bien n'est pas, ou bien n'est pas encore dans la dualité du sujet et de l'objet. *Buddhaghośa*, l'auteur du *Višuddhimagga*, déclare cette conscience identique au *nirvâṇa*. L'expression *anantaṃ* confirme cette conception, car la conscience ne peut être infinie que si elle n'est pas limitée par des objets, si elle a dépassé le dualisme du « moi » et du « non-moi ». La pureté de cet état de conscience est également soulignée par l'expression *sabbato pabhaṃ :* rayonnant de toute part, pénétrant tout de sa lumière *(bodhi)*. En d'autres termes, c'est là la conscience en état d'illumination *(sambodhi)*.

Le Bouddha se réfère au même état, lorsque il dit, dans *Udâna VIII :* En vérité, il est une sphère où n'existent ni terre, ni eau, ni feu, ni air, ni ce monde, ni un autre, ni soleil, ni lune ; il y a, ô moines, un non-né, non-devenu, non-créé, non-formé ; s'il n'y avait pas un tel non-né, non-devenu, non-créé, non formé (non émané des forces imaginatives), alors il n'y aurait aucune libération hors du monde de ce qui est né, devenu, créé, formé ».

Celui qui a reconnu toute la profondeur de cela, possède vraiment la « pierre des Sages », le précieux joyau *(maṇi)*, la *prima materia* de l'esprit humain ; oui, il a trouvé la toute-conscience. C'était là le but véritable de tous les grands alchimistes ; ils avaient saisi que « mercure » était mis pour les forces créatrices de la plus haute conscience, qui devait être délivrée des grossiers éléments de la matière (c'est-à-dire des limitations karmiques créées par elle-même), pour parvenir à l'état de totale pureté, de force rayonnante, à l'état d'Illumination.

Cette idée est illustrée dans l'histoire du *gourou Kaṅkanapa*, un des *quatre-vingt-quatre Siddhas*. Il y avait une fois, dans l'Inde orientale, un roi qui était très fier de ses richesses. Il rencontre un jour un yogin qui lui dit : « Que te vaut d'être roi puisque la misère est le véritable souverain du monde? Naissance, âge et mort tournent en rond comme la roue du potier. Et nul ne sait ce que sera pour lui le prochain tour de roue, qui peut l'élever au sommet du bonheur ou bien le précipiter dans l'extrême misère. Ne te laisse donc pas éblouir par ton actuelle fortune ».

Le roi lui dit : « Dans ma position, je ne peux pas accomplir le *dharma* sous le vêtement d'un ascète. Mais si tu veux me donner un conseil que je puisse suivre selon ma propre nature et mon propre état, et sans changer les formes extérieures de ma vie, je suis tout prêt à l'accepter ».

Le yogin savait que le roi avait une prédilection pour les joyaux et c'est pourquoi il choisit ce penchant inné comme point de départ et objet de méditation. De cette manière, il transforma une faiblesse en une source de force intérieure — procédé maintes fois employé par les instructeurs tantriques.

« Considère les diamants de ton bracelet ; dirige sur eux ton mental et médite de la manière suivante : ils étincellent de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, et cependant ces teintes qui réjouissent mon cœur n'ont aucune existence propre. *C'est l'esprit seul qui est la gemme rayonnante*, l'incomparable joyau auquel toutes choses empruntent leur éphémère réalité ».

Le roi fit ce qui lui était demandé et pendant qu'il se consacrait de tout son cœur à cette méditation, son esprit acquit la pureté et le rayonnement d'un bijou sans défaut.

Les gens de la suite du roi, cependant, s'étonnaient de la surprenante transformation qui s'était accomplie en lui ; une fois qu'ils regardaient par une fente de la porte

des appartements royaux, ils virent le roi entouré d'innombrables êtres célestes. Ils découvrirent ainsi qu'il était devenu un *siddha* et lui demandèrent de les bénir et de les instruire. Et le roi leur répondit : « Ce n'est pas la richesse qui de moi fait un roi, mais bien ce que j'ai acquis spirituellement par mes propres efforts. Ma félicité intérieure, voilà mon royaume ! »

Depuis lors, le roi fut connu comme le *gourou Kaṅkanapa*.

Dès les premières formes du bouddhisme, le joyau, en tant que *tri-ratna* (en pâli : *ti-ratana*, c'est-à-dire triple bijou), était pris comme symbole des trois réceptacles d'illumination, à savoir : l'Illuminé *(Bouddha)*, la Vérité *(dharma)* en la connaissance de quoi consiste l'illumination et la Communauté *(saṅgha)* de ceux qui cheminent sur la voie de l'illumination.

Celui qui possède ce joyau rayonnant sort de la ronde des morts et des renaissances ; il gagne l'immortalité et la libération. Ce joyau, cependant, ne peut se trouver nulle part ailleurs que dans le lotus *(padma)* de son propre cœur. Et c'est le premier enseignement du mantra OM MANI PADME HÛM.

Maṇi est donc ici la « pierre philosophale » le joyau qui remplit tous les vœux et qui, sous le nom de *Cintamaṇi*, est entré dans d'innombrables légendes bouddhiques et se tient de nos jours encore au centre des histoires populaires merveilleuses du Tibet.

Dans les formes ultérieures du bouddhisme, l'idée du joyau sous l'aspect du sceptre de diamant, du *vajra*, devint un symbole central. Ce sceptre était à l'origine la marque distinctive de la puissance d'Indra, le dieu de la foudre, le Zeus des Indiens, qui est souvent mentionné dans les textes pâlis.

Il est caractéristique pour l'attitude spirituelle du

LE GOUROU KANKANAPA.
Dessin au pinceau de l'auteur d'après une ancienne lithogravure.

bouddhisme que, sans rejeter le monde de représentations de son temps, il ait suscité, par un simple déplacement du centre de gravité spirituel, une totale revalorisation de toutes les idées religieuses existantes.

IV

MAṆI, LE « SCEPTRE DE DIAMANT »

Ainsi il advint que la figure d'Indra, bien qu'elle ne fût (comme celle des autres dieux) qu'une simple figure d'arrière-plan comparée à la suréminente stature du Bouddha, devint le symbole de sa puissance, passant de la sphère de la nature physique pour se sublimer dans la spiritualité, et devenir ainsi un attribut de l'Illuminé.

Sous ce rapport, le *vajra* n'est plus le « carreau de la foudre », auquel beaucoup de traducteurs se tiennent obstinément, et qui ne serait adéquat que s'il était question du *vajra* en tant qu'emblème du dieu des tempêtes. Dans l'usage bouddhique, cependant, une telle association n'existe pas. Le *vajra* devint plutôt l'emblème de la plus haute puissance *spirituelle* à laquelle rien ne résiste et qui est elle-même intangible et invincible, tout comme le diamant, qui est la plus dure des substances, peut tout couper sans être lui-même coupé par quoi que ce soit. Même la particularité du haut prix — l'extrême valeur — de l'indestructibilité, de l'immutabilité, de la pureté et de la luminosité, contribuèrent à ce que, dans le bouddhisme, le *vajra* fût conçu comme diamant. Cela se montre dans des descriptions comme « le trône de diamant » *(vajrâsana)* désignant le siège sur lequel se tenait le Bouddha quand il

parvint à l'illumination, ou comme « la scie de diamant » *(vajrachedika)*, dans l'un des écrits les plus profondément philosophiques du *Mahâyâna*, à la fin duquel il est dit : « Cette sainte explication est appelée *Vajrachedika-prajñâ-pâra milâ-sûtra* parce qu'elle est dure et coupante comme un diamant, qu'elle écarte les notions arbitraires et amène l'être de l'autre côté, sur la rive de l'illumination ». Les écoles qui placent cette doctrine au centre de leur philosophie sont, pour cette raison, rassemblées, sous l'expression de *Vajrayâna*, c'est-à-dire « Véhicule de diamant ». Sous tous ces rapports, la notion de « carreau de la foudre » est entièrement écartée et il en est de même pour des noms en pâli comme « *Vajrajñâna* » (le savoir de diamant) et d'autres encore.

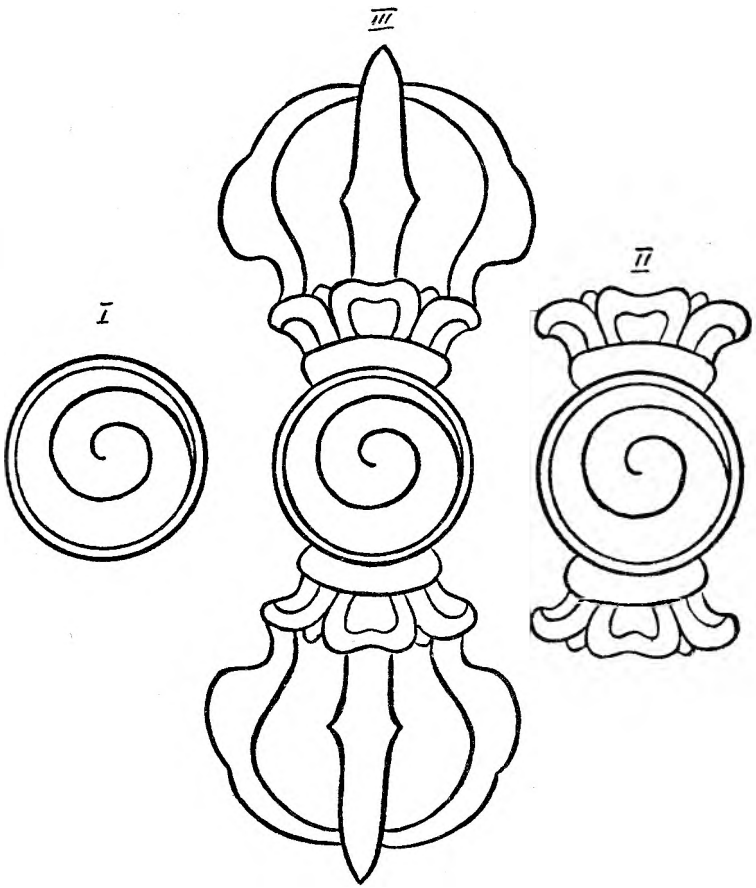
Ce que les bouddhistes de l'ancien *Vajrayâna* associaient à la notion de *vajra* s'exprime clairement, dans la traduction tibétaine « *rdo-rje* » (prononc. « dordsche ») : *rdo* signifie pierre « *rje* » signifie seigneur, maître, dominateur, etc. Le *dorje* est donc le roi des pierres, de la plus précieuse, puissante et noble des pierres, c'est-à-dire le diamant.

Comme symbole visible, le *vajra* prend la forme d'un sceptre (qui marque la plus haute et la plus souveraine puissance) et il est correct, dans ce cas, de le désigner comme « sceptre de diamant » ou « sceptre diamanté ». Ce sceptre assume une forme correspondant à sa fonction. Son centre est une sphère présentant la « goutte-germe » *(bîja)* de l'univers, dans sa forme non-développée, comme « *bindu* » (point, unité, zéro). Sa puissance potentielle est allusivement indiquée, dans les représentations graphiques, par une spirale partant du centre de la sphère. De l'unité indifférenciée du centre croîssent les deux pôles opposés de développement en forme de fleurs de lotus qui montrent la polarité de toutes les existences conscientes. D'elles émane l'univers spatial représenté avec ses « quatre

directions », ayant en son milieu, le mont Méru, comme axe du monde. A ce déploiement dans l'espace correspond le déploiement spirituel du principe d'illumination, sous la forme des cinq constituants transformés de la conscience et des *Dhyâni-Bouddhas* qui leur correspondent, dans lesquels la conscience d'illumination se montre différenciée comme la lumière[1] quand elle traverse un prisme. De là le nombre de cinq des rayons de puissance jaillissant de chacun des deux lotus (représentés par des nervures ou rayons métalliques), qui à leur tour convergent vers l'unité d'un ordre supérieur et sont rassemblés, formant de chaque côté une pointe de *vajra*, de même que, dans la méditation, toutes les forces intérieures du méditant sont concentrées en un seul point. Tout comme dans un *Maṇḍala*[2], par l'intercalation des directions intermédiaires et des *Dhyâni-Bodhisattvas* qui leur correspondent, le nombre des pétales de lotus peut être porté de quatre à huit, ainsi les rayons du *vajra* convergeant vers l'axe peuvent être portés de quatre à huit. Dans le premier cas on parle d'un *vajra* à cinq pointes (tib. : *rtse-lña*), dans le dernier d'un *vajra* à neuf pointes (tib. *rtse-dgu*). Le centre est ainsi — précisément comme dans un *maṇḍala* — toujours compté. En fait, le *vajra* est un double-*maṇḍala* plastique abstrait (non figuratif), dans lequel le redoublement n'exerce aucune influence sur le nombre, mais fait seulement allusion à la polarité, au dualisme relatif de la structure de l'univers et de la conscience, et postule en même temps « l'union des contraires », c'est-à-dire leur intime homogénéité.

(1) On trouvera des précisions au chapitre suivant.

(2) Diagramme concentrique utilisé pour la méditation ou modèle plastique dont il sera question dans la partie suivante (*Padma*).



Le VAJRA, ou Sceptre de diamant.

La notion centrale du *vajra*, cependant, est la clarté diamantine, la force de rayonnement et l'imperturbabilité de la conscience d'illumination *(bodhi-citta ;* tibet. : *byañ-chub-sems)*. Bien que le diamant soit apte à refléter toutes les couleurs, il est, de sa nature, incolore, ce qui fait de lui — comme on l'a vu dans l'histoire du gourou Kañka-napa — le symbole approprié de tout état transcendantal de « vide » (*śûnyatâ ;* tibet. : *stoñ-pa-ñid)*, c'est-à-dire d'absence de toute détermination, ce que le Bouddha désigne comme « le non-né, non-engendré, non-créé, non formé » parce que ne pouvant être décrit par n'importe quelles qualités positives, encore que toujours et partout présent. Telle est la quintessence de ce « *sûtra* du diamant » déjà mentionné et le fondement du « véhicule de diamant ».

Le rapport entre le plus haut et l'ordinaire état de conscience a été comparé, par certaines écoles d'alchimie, au rapport qui existe entre un diamant et un morceau de charbon ordinaire. On ne peut imaginer un plus grand contraste et cependant l'un et l'autre consistent en une semblable matière chimique fondamentale (carbone). Ce fait enseigne, sous une forme métaphorique, l'unité fondamentale de toutes les substances et de toutes leurs possibilités intérieures de transformation.

Pour l'alchimiste, qui était convaincu du profond parallélisme existant entre l'univers matériel et l'immatériel et de l'homogénéité des lois naturelles et spirituelles, cette capacité de transformation avait une signification universelle. Elle pouvait être appliquée aussi bien aux formes inorganiques de la matière qu'aux formes organiques de la vie et aux forces psychiques, qui sont les unes comme les autres capables de se pénétrer.

Ainsi, cette merveilleuse puissance de transmutation dépassait de beaucoup ce que la foule se représentait dans la « pierre philosophale » qui remplissait tous les vœux

ou dans l'« élixir de vie » assurant à volonté la prolongation de l'existence terrestre. Celui qui a éprouvé cette transmutation n'a plus aucun désir ; la prolongation de la vie sur terre n'a plus de signification pour lui, qui vit déjà dans l'immortalité.

Cela s'exprime constamment dans les histoires de *siddhas*. Ce qui, également, se produit au sujet des pouvoirs merveilleux : à l'instant où ils sont acquis, ils perdent tout intérêt pour l'adepte, car pendant qu'il s'efforçait d'obtenir des pouvoirs, il est passé au-delà de tous les buts terrestres, qui lui faisaient trouver désirable leur obtention. En toute chose, voilà ce qu'il faut comprendre : ce n'est pas la fin qui sanctifie les moyens, mais les moyens qui sanctifient la fin et la transforment en un but supérieur.

Un brigand, qui s'était imposé une dure discipline de méditation afin d'acquérir un glaive magique, tout-puissant et invincible, ne put, après l'avoir acquis, en faire aucun usage, car, entre temps, il était devenu un saint !

Il en advint de même au gourou *Nâgârjuna* qui avait sauvé l'élixir de vie des mains de l'ermite égoïste ; il n'en fit aucun usage pour son bien-être personnel, mais le transmit à ses disciples, alors que lui-même sacrifiait sa propre vie à ses semblables, pour tirer son pays d'une profonde détresse.

Son principal disciple, le roi *Salâbandha* s'efforça de le détourner de son sacrifice, mais le gourou lui répondit : « Tout ce qui a eu naissance doit mourir ; ce qui est composé doit se décomposer, ce qui est apparu doit disparaître ; toutes les formes, tous les buts sont périssables ; comment ces choses pourraient-elles nous réjouir ? Va donc, et va chercher l'élixir de vie *(amṛta)* ».

Le roi, cependant, lui dit : « Je ne le prendrai qu'avec mon gourou. Si le gourou ne reste, à quoi bon l'*amṛta* ? » (En d'autres termes : la vie n'a pas de valeur sans guide

spirituel). Et quand le gourou, qui avait sacrifié tout ce qu'il avait au monde, offrit son corps comme oblation suprême, le roi mourut à ses pieds.

Ainsi, les sages n'usaient pas de l'« élixir de vie » pour la préservation de leur corps, mais pour la réalisation de cette vie supérieure qui ignore la crainte de la mort. Quant à celui qui essayerait de s'en servir pour conserver son existence corporelle, il mourrait intérieurement et ne continuerait d'exister que comme un « cadavre vivant ». Entre des mains égoïstes, l'élixir de vie lui-même devient poison, tout comme, dans le bouche de l'insensé, la sagesse devient fausseté, et, dans un cœur étroit, la vertu se fait bigoterie.

Mais celui qui a découvert dans son cœur la « pierre des sages », le joyau rayonnant *(maṇi)* de l'esprit illuminé *(bodhi-citta)*, transforme sa conscience mortelle en éternité, dans le limité reconnaît l'illimité et change le *saṃsâra* en *nirvâṇa;* telle est la doctrine du « véhicule de diamant ».

V

L'ESPRIT ET LA MATIÈRE

Pour trouver dans notre propre esprit le joyau *(maṇi)* — le symbole de la valeur suprême — il nous faut considérer de plus près comment il se présente à nous dans les textes sacrés du bouddhisme. Le premier verset du *Dhammapada*, le recueil le plus populaire du canon pâli, commence ainsi : « De l'esprit émanent les choses ; créées par l'esprit ; guidées par l'esprit sont-elles ». Et dans les enseignements moins populaires et d'autant plus profonds

de l'*Abhidhamma*, le plus ancien essai d'un exposé systématique de la philosophie et de la psychologie bouddhistes, le monde est exclusivement considéré du point de vue d'une phénoménologie de la conscience.

Le Bouddha lui-même avait déjà défini l'univers comme « ce qui vient à notre conscience en tant qu'univers » — sans aborder la question de sa réalité objective. Cependant, comme il rejetait la notion de substance, même quand il parlait de corporel ou de matériel, il ne pouvait le concevoir dans le sens d'un contraste essentiel avec le psychique, mais plutôt dans le sens de la forme phénoménale intérieure et extérieure d'un même processus qui, pour lui, n'avait d'intérêt que lorsqu'il tombait dans le champ de l'expérience immédiate et concernait l'individu vivant, c'est-à-dire les événements de la conscience.

« En vérité, je vous le dis, dans ce corps lui-même quelque mortel qu'il soit, et haut seulement de six pieds, mais conscient et doué d'esprit, se trouve l'univers, avec ses croissances et ses décroissances, et le chemin qui conduit à s'en libérer ». *(Aṅguttara Nikâya II, Samyutta Nikâya I)*.

En raison de cette attitude psychologique, le bouddhiste cherche à pénétrer, non pas l'essence de la matière, mais plutôt l'essence des perceptions et expériences sensibles qui créent en nous l'idée de matière. « La question concernant l'essence des prétendus phénomènes externes n'est pas résolue d'avance, la possibilité subsiste que le sensible *(rûpa)* et le mental, bien que correlatifs ne puissent pas se dissoudre l'un dans l'autre, mais puissent cependant provenir de la même source. En tout cas, les anciens scolastiques considérèrent le monde extérieur, selon la théorie du *karma*, comme un constituant de la personnalité ».[1]

(1) Otto Rosenberg « Die Probleme der buddhistischen Philosophie », Heidelberg, 1924, p. 148.

Le Bouddhisme échappe ainsi au dilemme du dualisme, selon lequel l'esprit et la matière restent des entités accidentellement combinées, dont la corrélation doit toujours être motivée. C'est pour cela que nous estimons avec Rosenberg que le terme « *rûpa* », sous ce rapport, ne devrait pas être traduit par « matière » ou principe de matérialité, mais plutôt par « sensible », ce qui inclut le concept de matière d'un point de vue psychologique, sans établir un principe dualiste dans lequel « matière » s'oppose irréductiblement à « esprit » *(nâma)*. Le monde matériel, externe, est effectivement le « monde des sens » comme le montre Rosenberg, que nous le regardions soit comme un objet physique, soit comme un objet d'analyse psychologique ».

Rûpa (tibet. : *gzugs*) signifie littéralement « forme », sans indiquer si cette forme est matérielle ou immatérielle, concrète ou imaginaire, appréhendée par les sens (sensible) ou conçue par l'esprit (idéale). L'expression *rûpa-skandha* (dont nous parlerons au chapitre suivant), a été généralement traduite par « groupe corporel », « agrégat matériel », « agrégat en forme de corps » etc., alors que, dans des termes comme « *rûpa vacara-citta* » (la conscience du royaume des formes), ou « *rûpâ-dhyâna* » (pâli : *jhâna)* « l'état méditatif de vision spirituelle », *rûpa* signifie une aperception de forme pure, immatérielle et idéale. Les univers *(loka)* ou royaumes *(avacara)* d'existence correspondant à ces formes idéales ont été appelés « sphères matérielles subtiles » *(rûpa vacara)*, mais du fait qu'elles sont invisibles à l'œil humain et perceptibles seulement pour les « clairvoyants », elles ne correspondent certainement pas à notre concept humain de matérialité ni à celui de « physique ». « Le concept de « *rûpa* », par conséquent est bien plus vaste que celui de « matière » : les prétendus objets matériels appartiennent au règne du sensible, mais

le sensible n'est pas épuisé par la qualité de matérialité. Ce sur quoi la matière est basée n'a pas besoin d'être nécessairement matériel en tant que tel ; la matière, ou la matérialité, n'est pas nécessairement quelque chose d'original ; on peut en suivre la trace jusqu'aux forces ou points d'énergie et, comme dans le cas présent, jusqu'à des éléments qui, du point de vue du sujet, sont regardés comme la somme des expériences tactiles »[1].

Ces éléments n'ont aucune réalité substantielle, mais sont les phénomènes toujours récurrents, qui apparaissent et disparaissent par une certaine loi de succession et de coordination. Ils forment un courant continu qui devient partiellement conscient dans les êtres vivants, conformément à leurs tendances, leur développement, leurs organes des sens, etc.

Ainsi, la doctrine de l'impermanence de tous les phénomènes ne s'arrêtait pas devant la notion de matière. D'après l'*Abhidamma*, dix-sept instants de conscience (chacun d'eux étant plus bref qu'un éclair) constituent le plus long des processus conscients, comme il l'a dégagé sur la base d'objets perceptibles par les sens et, en conséquence, dix-sept instants de conscience sont admis pour la durée d'un phénomène matériel. Ceci, même en tant qu'hypothèse, offre de l'intérêt pour nous, dans la mesure où la corrélation entre le physique et le psychique, l'unité de principe de la loi matérielle et spirituelle se trouvent ainsi proclamées, par quoi, en dernière analyse, le matériel lui-même porte l'empreinte d'un cas particulier de l'expé-

(1) « Cela n'est pas contredit par le fait que les « grands éléments » (*mahâbhûta*) que nous avons précédemment mentionnés sont quelquefois conçus dans un sens grossièrement matérialiste ». Rosenberg, *op. cit.*, p. 160.

rience psychique et prend place dans la série des éléments ou des facultés de la conscience[1].

Le principe de matérialité peut être considéré à deux points de vue : 1. Comme phase d'un fait de perception, c'est-à-dire comme point de départ d'une impression des sens (en pâli : *phassa*, en sansk. : *sparśa*) ou comme une combinaison de faits de conscience provenant d'impressions sensibles ; 2. Comme le résultat *(vipâka)* de tels faits de conscience répétés et de l'attachement par eux causé sur la base duquel l'individu fait son apparition corporelle.

Dans le premier cas, nous avons affaire à l'expérience sensible du dur et du mou, de l'humide et du sec, du froid et du chaud, du stable et du mouvant, c'est-à-dire en tant que phénomènes d'états ou de résistances dans la conscience tactile, d'impressions lumineuses ou colorées dans la conscience visuelle, de sons dans la conscience auditive, de parfums dans la conscience olfactive et de saveurs dans la conscience gustative, à l'occasion desquels la notion d'un objet matériel ne se présente que dans la conscience pensante, allusive, combinatrice ou coordinatrice. Nous ne pouvons donc pas plus toucher la « matière » qu'un arc-en-ciel. Et de même que l'arc-en-ciel est, à vrai dire, une illusion mais non pas une hallucination et qu'au contraire il est soumis à une certaine loi et ne se présente que dans certaines conditions, ainsi en est-il avec toutes les choses, tous les objets extérieurs ou intérieurs de notre conscience et de tout « l'univers » qui nous semble si réel.

On peut en dire autant de toute notre propre « corporéité », de l'organisme psycho-physique *(nâma-rûpa)* individuel. Cet organisme, d'après le concept bouddhique,

(1) Cf. Anagarika Govinda : « The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy » (Abhidhamma-Tradition) Patna University, 1937.

est le produit de notre conscience, de la conscience pour ainsi dire « matérialisée », coagulée, cristallisée, devenue visible, de moments existentiels passés. C'est la conscience qui vient à la manifestation d'après le principe de l'acte produisant son effet *(karma)*, comme effet entièrement consommé *(vipâka)*.

Le corps est donc un produit de la conscience, mais la conscience n'est pas, ou n'est que partiellement, un produit du corps, à savoir dans la mesure seulement où le corps, c'est-à-dire les organes des sens transmettent des impressions du monde extérieur. La réception et l'assimilation de ces impressions, toutefois, dépendent de la réaction provoquée par le sentiment ou la connaissance, et de l'attitude volontaire ou de la décision qui se fonde sur elle. C'est seulement cette dernière qui, en tant qu'acte *(karma)*, produit un effet et qui, comme effet, vient à la manifestation *(vipâka)*. La forme phénoménale est donc, essentiellement, le « passé » et sera, par conséquent, tenue pour étrangère par celui qui, spirituellement, est passé au-delà d'elle. Tout le malentendu de la conception dualiste du corps et de l'âme, de l'esprit et de la matière, etc. repose sur la sensation et pouvait déjà, de ce fait, être dénoncé par les hommes hautement spiritualisés. Car pour la masse dont la conscience n'est pas encore passée au-delà de la forme phénoménale, le corps peut, avec quelque raison, être appelé « présent », dans la mesure où il correspond à l'état spirituel existant. Cependant, plus grand est le progrès spirituel, plus rapide est la croissance de l'âme, et plus considérable est l'écart entre le « corporel » et le « spirituel » ; car le corps, du fait de sa plus grande densité, de sa moindre mobilité et, par conséquent, de sa plus longue amplitude vibratoire, ne peut suivre l'allure du développement de l'esprit. Il ne s'adapte que lentement et dans certaines limites, qui dépendent des lois d'édification de la matière et de la nature de ses éléments.

Lorsque l'esprit est déjà parvenu à l'état de repos et d'harmonie, c'est-à-dire qu'il a compensé ou transposé les répercussions karmiques, le *karma* lié à la forme corporelle peut longtemps encore continuer à vibrer avant que la complète harmonisation dans le domaine du corporel, à savoir la perfection corporelle, ou le retour à la conscience, à la spiritualisation et à l'illumination, puisse se produire, ainsi qu'il est rapporté de certains *Siddhas* et, naturellement, du Bouddha, dont la beauté, le teint lumineux, dépassait en rayonnement les vêtements dorés qu'on lui offrait.

Un des plus grands penseurs religieux de l'Inde moderne décrit ainsi le rôle du corps dans le développement spirituel : « L'obstacle que le physique oppose au spirituel n'est pas une raison pour rejeter le physique ; car, dans l'invisible providence des choses, nos plus grosses difficultés sont aussi nos meilleures occasions. Ou, plutôt, l'arrivée de notre corps à la perfection devrait être le dernier triomphe »[1].

« La vie doit se transformer en quelque chose de vaste et de calme, intense et puissant, qui ne puisse plus reconnaître son ancien « moi », aveugle, avide, étroit, plein d'impulsions et de désirs mesquins. Le corps lui-même doit subir une mutation et ne plus être l'animal bruyant, ou la paralysante motte de terre qu'il est présentement ; il doit devenir un auxiliaire conscient, un instrument radieux, une forme vivante de l'esprit. »[2]

C'est seulement sous cet intime rapport du corps et de l'esprit qu'il faut prendre les *siddhis* de perfection corporelle constamment mentionnées dans les récits

(1) Sri Aurobindo, « La synthèse des Yogas », Pondichéry 1955, p. 10.

(2) *Op. cit.*, p. 82.

relatifs à des saints bouddhiques — en grande contradiction avec la conception consacrée d'un bouddhisme ennemi du corps, ascétique et intellectuel, qui s'est insinuée par suite d'une conception et d'une présentation unilatérales du bouddhisme historique et philosophique.

VI

LES CINQ « SKANDHAS » ET LA DOCTRINE DE LA CONSCIENCE

Lorsque, dans le bouddhisme, la personnalité humaine, ou ce que nous appelons « individu » est défini comme une action commune des cinq groupes (agrégats) ou *Skandhas*, cela n'est rien d'autre que la description de ses fonctions conscientes actives ou réactives, dans la série d'une « densité » ou « matérialité » décroissante, et correspondant à une croissante mobilité, dématérialisation et spiritualisation (c'est-à-dire à leur croissante vitalisation) :

1. — *Rûpa-skandha* (tibét. : *gzugs-kyi-phuń-po*) : le groupe sensitif, dans lequel les éléments sensibles de conscience *(dharma)* passés (c'est-à-dire devenus des corps), présents (c'est-à-dire apparaissant comme forme sensible, comme idée de matière), et futurs (en puissance)[1] dans l'ensemble de leurs formes d'expression, y compris les organes des sens et leurs objets, sont intégrés.

(1) La division en passé, présent et futur est mentionnée dans « Abhidharma-Koša Śâstra » de Vasubandhu, 1, 14 b. (Cf. Rosenberg, *op. cit.*, p. 134).

2. — *Vedanâ-skandha* (tibét. : *ṣhor-baḥi-phuṅ-po*) : le groupe des sentiments, des sensations, qui englobe toutes les réactions affectives de toute impression sensible et de tout mouvement de sensibilité né de causes intérieures, c'est-à-dire les sentiments de désir ou de répulsion, de plaisir ou de douleur, ou d'indifférence, ou d'équanimité.

3. — *Samjñâ-skandha* (tibét. : *ḥdu-ṣes-kyi phuṅ-po*) le groupe du processus de différentiation, du discernement, de l'observation et de la représentation discriminante, de la perception, qui englobe toute la capacité de différenciation, aussi bien réflective-discursive *(savicârâ*, tibét. *rlog-bcas)* qu'immédiate et intuitive *(avicâra*, tibét. *rlog-med).*

4. — *Samskâra-skandha* (tibét. : *hdu-byed-kyi phuṅ-po*) le groupe des forces formatives, qui présentent le principe actif de la conscience, la fondamentale tendance volitive, les facultés imaginatives venant de la volonté consciente, et qui forment le caractère de l'individu, à savoir : les conséquences karmiques de la volition consciente.

5. — *Vijñâna-skandha* (tibét. : *rnam-par-ṣes-paḥi phuṅ-po*), le groupe de la connaissance spirituelle, enveloppant toutes les précédentes fonctions, les liant et les coordonnant ; il présente la potentialité de la conscience dans sa forme pure et non-qualifiée.

On peut, dans ce groupe, comme il arrive dans les plus anciens textes, distinguer six ordres de conscience, à savoir :

1. Conscience de voir (litt. : conscience de l'œil) ;
2. Conscience d'entendre (litt. : conscience de l'oreille) ;
3. Conscience de sentir (litt. : conscience du nez) ;
4. Conscience de goûter (litt. : conscience de la langue) ;
5. Conscience de toucher (litt. : conscience du corps) ;
6. Conscience de penser (litt. : conscience du mental) *(mano-vijñâna;* tibét. : *yid-kyi-rnam-par-ṣes-pa).*

Alors que ces six ordres de conscience sont facilement distingués d'après leurs objets, il n'en est pas de même pour les cinq *skandhas*. Ces derniers correspondent évidemment aux cinq phases qui sont à l'origine de tous les faits de conscience, à savoir :

1. Le contact (le sens avec ses objets : *sparśa*) ;

2. La sensation (identique à la définition donnée pour « *vedanâ-skandha* ») ;

3. La perception (identique à la définition donnée pour « *saṃjñâ-skandha* ») ;

4. La volonté (*cetanâ*, la force qui est à la base des formes spirituelles : *saṃskâra*) ;

5. La pleine conscience (correspondant à son objet, appartenant à l'un des six ordres de conscience, ci-dessus mentionnés).

Et du fait, précisément, que les *skandhas* sont fonctionnellement liés, ils ne peuvent être conçus comme des « parties » indépendantes dont l'individu est « composé », mais bien comme les différents aspects d'un fait, ou d'un devenir indivisible, auquel ne conviennent ni l'attribut « être » ni l'attribut « non-être ». Sentiment, perception et volition, en tant que parties intégrantes de la conscience, sont, en conséquence et de façon similaire, divisés en six classes, selon leur rapport aux objets ou impressions, relevant de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du toucher, ou d'impressions mentales. La dépendance et liaison réciproque s'exprime dans le *Majjhima-Nikâya 43* du canon pâli, où il est dit : « Ce qu'il y a dans la sensation, dans la perception et dans la force imaginative, cela est mutuellement attaché, non dissocié ; il est impossible de séparer l'un de l'autre et de représenter ses diversités. Car, ce que l'on ressent, on le perçoit et ce qu'on perçoit, on en est conscient ».

Il en est ici comme pour les couleurs de l'arc-en-ciel, qui sont il est vrai différentes, mais en même temps inséparables de lui, qui peuvent en fait être perçues par les sens, mais qui (tout comme l'arc-en-ciel dans son ensemble) n'ont pas d'existence propre.

La question de la réalité du monde extérieur n'était pas, tout d'abord, touchée par cette analyse car, même quand tout le sensible, y compris les organes et le corps matériel, retourne à la conscience comme ultime réalité, se pose le problème de savoir si chaque conscience individuelle est une réalité intrinsèque ou si ce que nous ressentons comme objet extérieur peut être rapporté à une cause reposant en nous-mêmes ou au-dessus de nous-mêmes.

Cette question a fait l'objet, de la part des différentes écoles du bouddhisme, de réponses diverses. Le Bouddha lui-même s'était borné à déclarer illusoire l'idée d'un « moi » séparé propre à chaque individu, d'une « individualité » éternelle et immuable, et de poser le principe de la constante impermanence *(anityatâ)*. C'est pourquoi il est dit dans le *Visuddhi-Magga* (VIII) que la durée de la vie d'un être, prise strictement, ne dépasse pas celle d'une pensée, comparable à la roue d'un véhicule qui, soit en marche, soit à l'arrêt, ne touche le sol que sur un seul point. C'est pourquoi il a été dit : « l'être du moment de conscience passé a vécu mais ne vit plus présentement, pas plus qu'il ne vivra (dans l'avenir). L'être d'un moment de conscience futur vivra, mais il n'a pas vécu (dans le passé) pas plus qu'il ne vit (présentement). L'être du moment de conscience actuel vit présentement, mais il n'a pas vécu (dans le passé) et ne vivra pas (dans l'avenir) »[1].

(1) *Visuddhi-Magga* VIII ; traduit par H. C. Warren.

Cette sentence rappelle fort la parole fameuse d'Héraclite : « nous ne descendons jamais deux fois dans le même fleuve », aphorisme dont l'importance métaphorique saisit non seulement l'impermanence des choses et des phénomènes, mais aussi le mode du changement : le fleuve, le sens unique de son écoulement, son irréversibilité, sa conformité à certaines lois[1]. Le Bouddha enseignait que l'impermanence n'est pas identique au chaos ou à l'arbitraire, mais qu'elle est soumise à un certain ordre, c'est-à-dire à une causalité ou à une loi consistant en une réciproque dépendance des lois existantes.

Il s'ensuit la nature dynamique de la conscience et de l'existence, comparable à celle d'un fleuve, car en dépit d'éléments perpétuellement changeants, elle conserve son orientation et sa relative identité. Les *Theravâdins* appelaient ce fleuve, dans leurs commentaires de l'*Abhidamma :* « *bhavaṅgasoṭa* », le fleuve subconscient de l'Etre et du Devenir, où sont accumulés, depuis des temps infinis, toutes les expériences et tous les contenus de la conscience, qui reviennent à la conscience active lorsque les conditions et associations du moment le comportent.

En dépit de son écoulement incessant et du constant changement de ses éléments, l'existence du fleuve n'est pas mise en question. Elle réside dans sa continuité et dans la permanence, ou conformité aux lois, des relations qui persistent à l'intérieur des composants soumis au changement.

L'observation de cette continuité est ce qui conduit à la formation de notre propre conscience, laquelle est décrite par les *Vijñânavâdins* comme une fonction, le septième mode de conscience « *manas* », qui se distingue ainsi de la simple coordination, ou assimilation, des impressions des sens dans la « conscience-pensée » *(mano-vijñâna).*

(1) Cf. Shrî Aurobindo, « Héraclite », traduction Jean Herbert et D. Banerjee (Lyon, Derain, 1944).

VII

LE DOUBLE RÔLE DU MENTAL (MANAS)

L'objet du septième mode de conscience *(manas)* est ainsi, non pas le monde sensible, mais ce fleuve de conscience qui s'écoule éternellement, non limité par la naissance et la mort, ni par l'une ou l'autre des formes phénoménales individuelles. Car, puisque la naissance et la mort ne sont que des portes de passage d'une vie à l'autre, de même, le fleuve de conscience continuel qui les traverse contient non seulement les formations causales des conditions individuelles d'existence apparaissant à sa surface, mais encore la totalité des possibilités de conscience, la somme des expériences d'un passé sans commencement, qui est identique à un futur illimité. C'est le flux et la manifestation de la conscience de toutes choses, qui est à la base de tout, et qui a été désigné par les *Vijñânavâdins* comme la huitième conscience, par le nom d'« *âlaya-vijñâna* », ou « la chambre au trésor de la conscience ».

Dans le *Laṅkâvatâra-Sûtra* la sixième conscience *(mano-vijñâna)* est définie comme la conscience intellectuelle qui assimile et juge les données des cinq modes de conscience résultant des sens, que suivent la répulsion ou le désir, l'illusion d'un univers objectif, avec l'attachement et les actes qui s'en suivent.

La conscience universelle, en revanche, est comparée à l'océan, à la surface duquel se forment des courants, des vagues et des tourbillons, mais qui, dans ses profondeurs, reste immobile, pur et limpide.

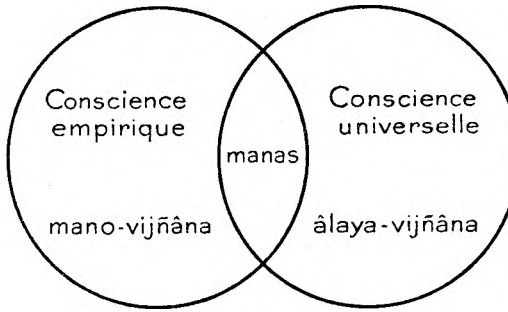
« La conscience universelle *(âlaya-vijñâna)* transcende toute individuation et limitation. De sa nature elle est pure, immuable et libre de toute instabilité comme de tout égoïsme, non troublée par les différenciations, les désirs ou les aversions » *(Laṅkâvatâra-Sûtra)*[1].

Entre la conscience universelle et la conscience individuelle-intellectuelle, se tient en médiateur la conscience spirituelle *(manas)*, qui participe de l'une et de l'autre. Elle offre l'élément stabilisateur de la conscience qui maintient la cohésion de son contenu (comme centre de rapports) mais aussi, chez les non-éclairés, provoque la représentation de l'« ego ». Dans le *Mahâyâna-samparigraha-śâstra* elle est, de ce fait, désignée comme « esprit pollué », dont la nature est de penser sans interruption, tandis que le *Laṅkâvatâra-Sûtra* met en évidence son côté positif et intuitif, à savoir la connaissance libératrice.

« *Manas* (la conscience spirituelle dans son aspect intuitif) ne fait qu'un avec l'*âlaya* (ou conscience universelle), sur la base d'une participation à la suprême conscience *(ârya-jñâna)* et ne fait qu'un avec la sextuple conscience empirique (des cinq sens et de l'intellect), du fait qu'elle pénètre les différents modes de conscience. Le *manas* ne possède ni corps ni marque propres par lesquels il pourrait être distingué. La conscience universelle est sa cause et son appui *(âlambana)*, mais en même temps que lui s'élève la représentation d'un « moi », et ce qui s'y rapporte, auquel il se tient et sur lequel il réfléchit. »[2]

1. Cette citation et toutes les suivantes du *Laṅkâvatâra-Sûtra* suivent les traductions anglaises de D. T. Suzuki et D. Goddard dans « A buddhist Bible », éd. D. Goddard, Thetford, USA, 1938.

(2) *Op. cit.*, p. 307.



Lorsqu'on dit que le *manas* n'a pas de corps, et qu'il est un à la fois avec la conscience universelle et avec la conscience individuelle empirique, on ne peut le concevoir que comme le « recouvrage » (überschneidung) de la conscience universelle et de la conscience individuelle-empirique. Cela explique aussi le double caractère du *manas* qui, bien que lui-même dépourvu de marque distinctive, dans la voie qui va de l'universel à l'individuel, devient la conscience de l'ego et, ainsi, la source de l'erreur, tandis que dans l'expérience de la direction opposée, c'est-à-dire allant de l'individuel à l'universel, il devient la source de la suprême connaissance *(ârya-jñâna)*.

La diversité de direction peut être comparée au regard d'un homme qui observe la multiplicité et la bigarrure d'un paysage, et se sent différent de celui-ci (en tant que « moi » et « ici ») et le regard d'un autre, plongeant des profondeurs du firmament, qui le libère de tous les objectifs et de lui-même, en lui donnant seulement conscience de l'infinitude de l'espace, ou du « vide ». Son « ego » dans cette position, perd tout élément de contraste ou de rapport, n'ayant rien qu'il puisse saisir ou dont il puisse se distinguer.

Le *manas* est cet élément de notre conscience qui tient la balance entre l'empirique-individuel et l'universel-spirituel. Il est ce qui nous lie au monde sensible ou qui nous en libère. Il est la « matière vile » qui, par une puissance magique *(siddhi)* est transformée en métal précieux, le charbon qui devient diamant étincelant, le poison qui devient élixir de vie.

La *siddhi*, cependant, consiste dans un renversement intérieur, dans la conversion au siège le plus profond de la conscience (comme, il est dit dans le *Laṅkâvatâra-Sûtra*), la nouvelle orientation, le réajustement, le passage de l'extérieur : le monde objectif, vers l'intérieur : la plénitude, l'universalité omnipénétrante de l'esprit. C'est une nouvelle orientation du regard, « l'orientation du cœur » comme le dit Rilke, une entrée dans le fleuve de délivrance. C'est l'unique miracle que le Bouddha reconnaisse, auprès duquel toutes les *siddhis* ne sont que des jouets.

Ainsi se montre mainte et mainte fois dans la vie des *Siddhas*, que la force magique, objet des efforts du début, devient sans valeur à l'instant où elle est acquise, car entre temps s'est accompli le miracle bien plus grand du retournement. Ce qui nous fait tomber est précisément ce grâce à quoi nous nous relevons. Cela se prouve dans toutes les histoires de *Siddhas*, tandis que le gourou transforme ce qui était la faiblesse du disciple en une source de force.

Le *manas* est ce par quoi la conscience universelle s'anime elle-même et ce par quoi elle descend dans la multiplicité des objets, dans la différenciation des sens et du sensible, d'où naît l'expérience du monde matériel. Ce que nous nommons « devenir » est donc, comme le disaient les Pythagoriciens, une « continuelle limitation de l'Illimité ». La délivrance est, par conséquent, le processus opposé, à savoir l'abolition continuelle de la limitation.

Dans l'*Aggañña Suttanta* du *Dîgha-Nikâya*, le processus de la continuelle limitation de la conscience illimitée et lumineuse est décrit dans un mythe au sens profond qui apparaît nettement comme un précurseur de la doctrine du *Vijñânavâda* qui, tout comme le passage cité ci-avant *(viññânam anidassanam)*, montre que les concepts des *Vijñânavâdins* ont déjà leurs racines dans le bouddhisme pâli du début et présentent un développement logique de la richesse de pensée qu'il contient et qui n'avait pas encore été nettement défini.

« Dans le passé » dit-on dans l'*Aggañña-sutta*, « nous étions des êtres créés d'esprit, venant de l'esprit ; nous nous nourrissions de ravissement, nous planions, lumineux dans les airs, au milieu d'une impérissable beauté. Pendant bien longtemps nous restâmes ainsi. A la fin de temps infinis sortit de l'eau la terre savoureuse. Elle possédait couleur, parfum et saveur. Nous nous mîmes à la modeler et à en manger. Mais alors que nous en mangions, notre luminosité disparut peu à peu.

Après sa disparition, le soleil et la lune, les étoiles et les constellations, le jour et la nuit, les semaines et les mois, les saisons et les années vinrent à la manifestation. Nous nous réjouissions fort de la terre savoureuse, nous nous en régalions, nous nous en nourrissions, nous en vivions, et cela dura très, très longtemps ». Avec la nourriture devenant plus grossière, commença la matérialisation et la différenciation dans la nature des êtres et, ainsi, la séparation des sexes, les désirs sensuels et l'attachement. « Mais lorsque des mœurs mauvaises et dissolues s'introduisirent parmi nous, la bonne saveur de la terre disparut ; après cette disparition, apparurent sur le sol des excroissances douées de parfum, de couleur et de saveur ». Par suite d'une aggravation des mauvaises mœurs et de la matérialité de l'être, ces excroissances nutritives s'évanouirent à leur

tour, comme aussi les plantes comestibles qui poussaient d'elles-mêmes, jusqu'au moment où elles dégénérèrent au point que plus rien de consommable ne poussa et que la nourriture ne s'obtint plus que par un travail pénible. C'est alors que la terre fut découpée en champs et clôturée, d'où naquit l'idée de « moi » et de « mien », de « personnel » et d'« étranger », et ainsi se manifestèrent la propriété, l'envie, la cupidité, l'attachement aux choses matérielles.

VIII

LE TOTAL RENVERSEMENT INTÉRIEUR

Ainsi, le *manas*, réfléchissant la conscience empirique de cet univers matérialisé, est ressenti comme l'agent et le sujet de l'expérience sensible, comme « ego » ou soi-conscience. Cependant, à l'instant où le *manas* se détourne de ce sentiment et de l'intellect, pour diriger son attention sur l'origine de son être et sur la source universelle de toute conscience, se révèle le néant de la représentation de l'ego, ainsi que l'expérience de la *śûnyalâ*, dans sa grandeur et sa profondeur totales. Cette révélation s'accomplit non pas au moyen de la pensée discursive ou de la réflexion intellectuelle, logique et déductive, mais bien par le retour au complet repos, au relâchement de toute activité pensante, et par la contemplation de la réalité immédiate qui en résulte, l'expérience intuitive de l'infinitude et de la tout-imprégnante unité de tout être, de toute conscience, de tout ce qui vit, de quelque manière que nous l'appelions. Car en ce point finissent toutes les dénominations de notre univers à trois dimensions. En ce

point nous prenons conscience d'une suite indéfinie de plus hautes dimensions (comprenant celles qui nous sont connues) pour lesquelles nous ne possédons encore aucun moyen d'expression, encore que nous les pressentions et que nous puissions les ressentir par l'organe de notre conscience intuitive (en laquelle se transforme le *manas*, quand il s'est détourné de ce qui est empirique et intellectuel).

Cet organe peut seulement être développé par la méditation, c'est-à-dire par l'apaisement de nos activités pensantes (les incessants discours et raisonnements *in petto*), et la réorientation de notre rayon visuel du multiple vers l'unique, du limité vers l'illimité, de l'intellectuel à l'intuitif (lequel peut agir sur tous les plans concevables, depuis le sensible jusqu'aux plus hautes expériences spirituelles), de l'individuel à l'universel, du « moi » au « non-moi » du « fini » de l'objet à l'infini de l'espace, jusqu'à ce que nous soyons pénétré de cette étendue et de cette infinitude au point que, lorsque nous revenons à la considération de ce qui est mesquin, singulier, individuel et personnel, nous ne perdons jamais le sens de leur corrélation avec le tout et ne retombons pas dans l'erreur de l'idée d'« ego ».

La cogitation qui, par une considération analytique et une dissection intellectuelle du monde empirique, cherche à nous libérer de celui-ci, nous y empêtre de plus en plus, alors qu'au lieu de détourner notre vue, elle nous enchaîne à ce monde, en concentrant notre attention et toutes ses forces sur ses formes phénoménales. Car la dissection de l'empirique en ses parties constitutives ne nous libère nullement de sa prétention fondamentale à la réalité, mais tout au plus de certains aspects, sans introduire rien de positif.

Par la désagrégation du corps en ses composants, nous

ne dépassons pas la notion de corps ou de corporel, nous le réduisons simplement à ses matériaux grossiers (par l'élimination arbitraire des forces spirituelles formatives) et nous nous empêtrons de plus en plus, intellectuellement, dans la représentation du matériel. La même chose arrive avec l'analyse de nos fonctions mentales. Nous réussissons ainsi à isoler et à objectiver certains phénomènes, mais sans nous en dégager pour autant ; nous n'avons fait que leur enlever leur spontanéité et, de ce fait, l'essentiel de leur sens, confirmant et fortifiant, par ailleurs, ces fonctions mentales au lieu de nous en libérer.

C'est précisément, d'après le *Laṅkâvatâra-Sûtra*, cette occupation « objective » à l'égard des phénomènes de l'« Univers », cette rationalisation et dissociation intellectuelle qui nous empêtre plus complètement dans l'apparente réalité du monde. Car, plus nous essayons de combattre cette apparence avec les moyens de sa « réalité », plus nous la prenons au sérieux et plus nous succombons en elle. C'est pourquoi il est dit dans le *Laṅkâvatâra-Sûtra :* « Par l'activité de la conscience discriminante nait l'erreur et se montre un monde « objectif », comme aussi la représentation d'un « ego ».

Cette conscience discriminante est « *mano-vijñâna* », l'intellect, qui élève au rang d'« ego » le centre de rapports apparaissant constamment, le *manas*, qui reflète le précédent instant de conscience. Cela est montré dans le *Laṅkâvatâra-Sûtra*, où il est dit que le *manas*, en tant qu'*âlaya-vijñâna* (conscience universelle) ne peut être la source de l'erreur.

En d'autres termes, bien que le *manas* contribue à la manifestation de la conscience d'« ego » en maintenant le rapport entre les moments de conscience passés et présents et en créant ainsi un sentiment de stabilité, on ne saurait le tenir pour la cause ou la source réelle de l'erreur, mais

seulement comme un facteur ou une condition, tout comme un miroir qui, réfléchissant les objets, peut faire croire que les reflets sont des objets réels. L'erreur n'est pas dans le miroir, mais dans le mental de l'observateur. De la même manière, l'erreur n'est pas commise par le *manas*, mais par l'intellect qui, en conséquence, est appelé *kliṣṭa-mano-vijñâna*, conscience intellectuelle « affligée » (par l'erreur).

La double nature du *manas*, qui participe, nous l'avons vu, aussi bien de la conscience empirique-intellectuelle que de la conscience universelle (intuitive) est la raison pour laquelle *manas* et *manovijñâna* sont souvent confondus ou pris comme synonymes (en tibétain, ils sont l'un et l'autre rendus par « *yid* » ou, selon le cas, « *yid* » et « *yid-kyi rnam-par-śes-pa* ») et que, même dans la littérature sanskrite non bouddhique, on distingue un aspect supérieur et un aspect inférieur du *manas*, selon qu'on l'applique ou non à l'univers empirique.

Dans le *Mahâyâna-Śraddhotpâda-Śâstra*[1] il est dit en effet : « L'esprit *(manas)* a deux portes par lesquels sortent ses activités ; l'une conduit à la réalisation de la pure nature spirituelle *(âlaya-vijñâna)*, l'autre à la multiplicité des apparitions et disparitions, de la vie et de la mort. — Mais quelle est la pure nature de l'esprit ? C'est la suprême clarté et unité, la tout-enveloppante Totalité, la quintessence de la réalité. La nature de l'esprit n'appartient ni à la mort ni à la renaissance ; elle est incréée et impérissable. Les concepts de l'esprit conscient sont, du fait de fausses représentations, individualisés et différenciés. Si l'esprit pouvait se dégager de la pensée qui différencie, il n'y aurait

(1) La présente et toutes les suivantes citations du *Mahâyâna-Śraddhotpâda-Śâstra* sont conformes à la traduction du chinois en anglais du Bhikshu Wai-Tao et D. Goddard ; édition D. Goddard dans « A Buddhist Bible », Thetford, Vermont, USA, 1938.

plus de pensées arbitraires d'où pourraient naître des formes phénoménales, des existences et conditions (illusoires) ». Cependant, pour éviter de faire de cette allusion métaphorique le champ clos des philosophes et des puristes, suit cet avertissement qu'aucun des mots avec lesquels nous cherchons à décrire la nature de l'esprit n'est adéquat à son objet : « car dans la pure nature de l'esprit il n'y a rien qui puisse être nommé ou saisi. Nous nous servons des mots uniquement pour nous libérer des mots, jusqu'à ce que nous pénétrions dans la pure et silencieuse nature de notre essence »[1].

La maîtrise de l'intellect arbitraire et discriminateur ne peut se réaliser, d'après le *Laṅkâvatâra-Sûtra*, que s'il s'est produit un total renversement dans le centre le plus profond de la conscience. L'habitude de la conscience de diriger ses regards vers l'extérieur, c'est-à-dire vers les objets, doit être abandonnée ; une nouvelle attitude spirituelle, à savoir la réalisation de la vérité, de la plus haute réalité dans la conscience intuitive, par une totale union avec elle, doit être instaurée. Aussi longtemps qu'une telle auto-réalisation intuitive, que cette connaissance, cette sagesse suprêmes ne sont pas atteintes, se poursuit le processus de déploiement et d'auto-limitation de la conscience empirique.

Il ne s'agit pas ici de mettre fin à l'activité des sens ou de comprimer la conscience sensible, mais de créer à leur égard une autre attitude, consistant à abandonner les distinctions, attachements et préjugés arbitraires, à écarter, en d'autres termes, les forces formatives karmiques qui nous enchaînent au monde transitoire ou, plus exactement, desquelles nous formons l'illusion du monde impermanent et le circuit des renaissances

(1) *Op. cit.*, p. 362/63.

(saṃsâra). « Discrimination », dans ce cas, signifie le jugement *a priori* des choses, du point de vue d'un « ego », par opposition à une manière qui, du point de vue de l'unité et de la totalité fondamentales de la conscience et de ses objets, est capable de reconnaître, impartialement et sans passion, leur véritable nature. Car c'est seulement par l'expérience et la connaissance du fait que nous ne faisons pas simplement partie d'un tout, mais que chaque individu a pour fondement le tout, et qu'il est une expression consciente du tout, que nous nous éveillons à la réalité, à la libération suprême, alors que l'individu non libéré peut être comparé à un rêveur qui s'empêtre de plus en plus dans le filet de ses vaines représentations.

IX

TRANSFORMATION ET RÉALISATION DE LA PLÉNITUDE

L'expérience de l'Infinitude, qui trouve son expression dans la syllabe sacrée OṂ et qui constitue la base et le point de départ du « Grand Véhicule », se trouve ainsi approfondie et complétée par l'expérience de l'unité interne et de la solidarité de toute vie et de toute conscience ; unité qui n'est pas réalisée par une identification arbitraire de sa propre conscience avec celle des autres êtres (c'est-à-dire par le dehors) mais qui se dégage de la connaissance fondamentale de ce que « moi » et « non-moi », « personnel » et « étranger » reposent sur l'illusion d'une conscience superficielle, et que la connaissance et l'expérience de l'identité *(samatâ)* des êtres consiste dans la

réalisation (découverte) de la ***totalité*** qui sommeille en chacun d'eux.

L'aspiration du bouddhiste n'est donc pas de « s'élever à l'illimité », de fondre sa conscience « finie » dans la Toute-conscience, ou d'unir son âme à l'âme universelle ; son but est plus élevé : devenir conscient de sa ***totalité***, indivisée et indivisible, qui a existé de tout temps. A cette totalité rien ne peut être ajouté ni retiré ; elle peut seulement être plus ou moins complètement connue ou éprouvée ; et c'est dans les différences de connaissance ou d'expérience que consistent les particularités parmi les êtres et les différences dans les degrés de leur développement. Les complètement illuminés sont ceux qui sont éveillés à la parfaite totalité. C'est pourquoi tous les Bouddhas possèdent les mêmes qualités, bien que, selon les besoins de l'époque ou des circonstances, ils puissent faire apparaître au premier plan tel ou tel trait de leur nature.

Maṇi a été poétiquement traduit par « la goutte de rosée dans le lotus » et le livre d'Edwin Arnold « La Lumière de l'Asie » se termine sur ces mots : « la goutte de rosée glisse dans la mer étincelante ». Si cette admirable comparaison était en sens inverse, elle se rapprocherait plus encore du concept bouddhique : ce n'est pas la goutte qui glisse dans la mer, mais la mer qui se glisse dans la goutte ! L'univers prend conscience de l'individuel (mais sans réciprocité) et c'est dans ce processus que la plénitude est atteinte, dans laquelle on ne peut plus parler d'« individu » ou d'« univers ». Ici nous dépassons pour ainsi dire le OM, le but suprême des aspirations védiques. Car en celles-ci, il n'y avait aucun point de contact entre le fini et l'infini. Il s'y agissait de quitter l'un pour l'autre, tout comme la flèche quitte la corde de l'arc pour transpercer l'espace abyssal ouvert entre « ici » et « là-bas » et pour s'unir au but de l'au-delà.

Les *yogâcârins*, cependant, qui s'efforcèrent de transporter dans la pratique les enseignements du *Vijñânavâda* et parmi lesquels, en particulier, les maîtres du mystique sentier, les *Siddhas*, tentèrent de jeter un pont pour relier l'« ici » et le « là-bas », enjambant ainsi l'abîme séparateur et faisant pénétrer dans le terrestre l'*aura* du but, en faisant de celui-ci l'instrument vivant de la libération. La notion d'« ego » et celle d'« univers » n'étaient que l'intérieur et l'extérieur d'une même illusion. La réalisation de la plénitude, cependant, offre tous les traits de l'universalité, sans l'hypothèse d'un cosmos extérieur ; elle a tous les traits de l'expérience individuelle sans la supposition de l'idée de « moi ». La notion de plénitude échappe aux contrastes d'« unité » de « multiplicité », de « moi », de « non-moi » et à tout ce que nous pouvons appeler les paires opposées, aussi longtemps que nous nous mouvons sur le plan de notre conscience empirique. Elle s'applique à tous les niveaux de la conscience et de l'existence, depuis le matériel jusqu'au plus haut du spirituel, depuis l'empirique donné jusqu'au métaphysique pressenti. La voie de la plénitude n'est pas celle de l'oppression ou de la destruction, mais celle du développement, de l'ennoblissement, de la sublimation de toutes les particularités ; elle évite les jugements prématurés et met les *fruits* à l'épreuve.

Un maître moderne occidental du Mystique sentier, a revêtu cette idée de paroles inoubliables : « L'impermanent se précipite de toutes parts dans les profondeurs de l'Existant. Ainsi, tous les aspects du monde présent ne doivent pas être utilisés uniquement dans les limites du temps, mais sont, autant que nous le puissions, à insérer par nous dans cette signification supérieure de laquelle nous faisons partie. Et cela non pas dans le sens chrétien, car il s'agit, d'une manière purement terrestre, profondément terrestre, béatifiquement terrestre, d'introduire

ce qui est *ici* contemplé et touché dans le vaste, le plus vaste des cercles. Non pas dans un au-delà dont les ombres obscurcissent la terre, mais dans un tout, *dans le Tout.* La nature, les objets qui nous entourent et dont nous usons, sont choses provisoires et périssables ; mais elles sont également, aussi longtemps que nous sommes ici, notre possession et notre amitié, connaissant nos peines et nos joies, comme elles furent les familières de nos prédécesseurs. Il s'agit donc, non seulement de ne pas négliger et sous-estimer ce qui est présent, mais au contraire, en raison même de cette impermanence qu'il partage avec nous, ces phénomènes et ces choses doivent être par nous saisis et *transformés* au sens le plus profond. Transformés ? Oui, car il est de notre devoir de graver en nous cette terre préliminaire et périssable si profondément, si douloureusement et passionnément que son essence ressuscite en nous, « invisiblement ». En nous seuls peut s'accomplir cette intime et perdurable transformation du visible en cet invisible, qui cesse d'être dépendant du perceptible et du tangible... »[1].

En nous seuls donc peut être rétablie la totalité, par la complète transformation de notre personnalité, ou en termes bouddhiques, par la transformation des *skandhas* c'est-à-dire par le retour *(parâvṛtti)* de la conscience et des substrats existentiels *(âśraya)* à l'état d'universalité par la re-liquéfaction, décapage et dématérialisation de la dure croûte de notre « ego », au moyen de la conscience d'illumination *(bodhi-citta)* qui est latente en tous les êtres en tant qu'impulsion vers la lumière et la liberté. Tout comme, dans les plantes, le tropisme vers le soleil et l'air incite le germe à percer la terre obscure, de même le germe de l'illumination *(bodhi)* se fraie une voie à

(1) R. M. Rilke « Lettres de Muzot », p. 371 sq.

travers la double enveloppe : la passionnelle *(kleśâvaraṇa)* produite par l'illusion de l'ego, et l'objective créée par l'illusion du monde matériel *(jñeyâvaraṇa)*.

La voie de l'illumination est celle de la plénitude et le fait que nous voulons — comme le Bouddha et d'innombrables de ses fidèles nous en ont donné l'exemple — cheminer sur cette voie, démontre que tout être possède en puissance la capacité de faire des éléments inconstants de sa personnalité empirique les organes d'une plus haute réalité en laquelle « terre ni eau, feu ni air ne peuvent prendre pied ». C'est la voie de la grande transmutation qui, dans l'alchimie mystique des *Siddhas*, est décrite comme transformation des matières viles, sujettes à la désagrégation et à la corruption, en l'or pur de la *materia prima*, en l'impérissable joyau (maṇi) de l'esprit de diamant. Mais comment se produit cette transformation ? Comme nous l'avons vu, c'est le *manas* qui tient la balance entre le limité et l'illimité, entre le devenir et la dissolution, entre le fini et l'infini ; et, de ce fait, c'est le *manas* duquel provient la transformation de la personnalité *(âśraya-parâvṛtti)*, qu'il élève du rôle de conscience d'ego, du principe d'individuation cause de la différenciation des êtres, au principe de la solidarité essentielle, par l'identité intérieure *(samatâ)* de tous les êtres.

C'est ainsi que le *manas*, au moment du retour à *maṇi*, devient le joyau, la conscience illuminée *(bodhi-citta)*, la pierre philosophale par le toucher de laquelle tous les éléments de la conscience deviennent des instruments de l'illumination *(bodhyaṅga)*. Alors, du vouloir égoïste et du désir sensuel *(kâma-canda*, synonyme *tṛṣṇâ*, la soif de vie ou d'être) sort la volonté de libération, l'effort vers la réalisation *(dharma-canda)*, et, de la conscience individuelle *(vijñâna-skandha)*, la connaissance de la loi universelle et de la plus haute réalité *(dharma-dhâtu-*

jñâna; tibét. : *chos-kyi-dbyiṅs-kyi ye-śes)*, qui est personnifiée dans le *Dhyâni-Bouddha Vairocana*[1], le Tout-Rayonnant, dont l'emblème est la roue de la Loi *(dharma-cakra)*.

Alors, le regard se détourne du monde des objets matériels et sensibles pour se diriger vers la source *(âlayavijñâna)* en laquelle sont renfermés les archétypes de toutes les formes, le germe *(bîja)* de toutes les manifestations. Alors, les vagues de cette conscience universelle, semblable à l'océan, contenant les trésors de ce qui est expérimenté ou expérimentable, deviennent polies comme un miroir dans lequel « les images des différentes formes *(rûpa)* se reflèchissent, pures et sans attachement. Le « sensible », apparaissant sous forme « matérielle » *(rûpa-skandha)*, devient ainsi l'exposant du « suprasensible », le point de départ de l'expérience du sans-forme *(śûnyatâ)*, qui est à la base de toutes les formes, comme un son fait prendre conscience du silence profond, et, en s'éteignant, conduit dans les profondeurs de ce silence. C'est pourquoi l'on trouve dans le *Mahâprajñâpâramitâ-Hṛdaya :*

« La forme *(rûpa)* est le vide *(śûnyatâ)* et le vide n'est pas différent de la forme ; et la forme n'est pas non plus différente du vide : en fait, le vide est forme ».

Les multiples formes de l'existence, du devenir et de l'évanouissement, de l'inhalation et de l'exhalation deviennent ici les symboles d'une réalité qui dépasse toutes les formes, mais qui est, par la forme, parvenue à la conscience,

(1) Le terme de Dhyâni-Bouddha a été créé par des savants occidentaux afin de distinguer les figures spirituelles ou symboliques des Bouddhas et Bodhisattvas, apparaissant dans la méditation *(dhyâna)* du Bouddha historique et de ses prédécesseurs ou successeurs sur la terre. Au Tibet, on parle toujours du Bouddha comme *Sâkyamuni (bcom-ldan-ḥdas-Śâkya-thub-pa).*

tout comme les signes graphiques des hiéroglyphes révèlent au connaisseur, par des formes objectives, une signification qui dépasse ces choses concrètes.

La conscience d'*âlaya* se trouve ainsi, comme il est dit dans le *Vijñaptimâtra-siddhi-śâstra*[1], transformée en le genre d'esprit associé avec la Connaissance du Grand Miroir *(mahâdarśa-jñâna-samprayukta-citta-varga)*, qui, en tibétain, est désignée comme « sagesse semblable au miroir » *(me-loṅ lta-buhi ye-śes)* et présentée comme *Akṣobhya* (le *Dhyâni-Bouddha*) contemplé dans la méditation *(dhyâna)*, qui personnifie le principe d'imperturbabilité de cette sagesse. Avec elle sont conjugués l'eau (la conscience *d'âlaya* comme océan au repos, à la surface de miroir), *rûpa-skandha* avec comme emblème, le *vajra.*

De la sensation, ou sentiment, *(vedanâ)* causée par le *manas* dans le rôle de la conscience d'ego, qui a fait surgir l'illusion de la diversité et de la séparabilité des êtres, naît maintenant la compassion universelle *(mailrî, karuṇâ, muditâ)*, la participation et la solidarité avec tout ce qui vit, l'état de conscience lié à la connaissance de l'identité *(samatâ-jñâna-samprayukta-citta-varga)*, la sagesse de l'identité essentielle et universelle (tibét. : *mñam-pa-ñid-kyi-ye-śes)*, personnifiée dans la figure du *Dhyâni-Bouddha-Ratnasambhava*, faisant le geste de donner *(dâna-mudrâ)* et représenté avec le signe du joyau *(ratna = maṇi)*. Car nulle part l'unité de tous les êtres n'est plus profondément ressentie que dans la compassion, dans la participation aux joies et aux peines, au bonheur et à la souffrance des autres, d'où naît l'impulsion à donner, à

(1) Voir Jiryo Masuda : « Der individualistische Idealismus der Yogâcâra-Schule », Heidelberg, 1926 ; Louis de la Vallée-Poussin, « Viñaptimâtratâsiddhi », Paris, 1928.

partager, et ensuite à abandonner son propre « moi », à se donner à tous les êtres.

La conscience mentale empirique, l'intellect, ou entendement, qui distingue et qui juge *(manovijñâna)* devient, par la transformation intérieure conscience contemplative, dans laquelle « les caractéristiques particulières et générales de toutes choses se montrent clairement et sans résistance *(asaṅga)* (c'est-à-dire spontanément) » et le *déploiement* des multiples aptitudes spirituelles se produit de lui-même. Elle est décrite comme l'état de conscience associé à la connaissance introspective *(pratyavekṣaṇa-jñâna-samprayukta-citta-varga)* où comme la Sagesse au clair regard discriminateur (tibét. : *so-sor-rtogs-paḥi-ye-śes)*. Par cette sagesse, les fonctions du *samjñâ-skandha*, le groupe des processus de différenciation que nous rassemblons sous la notion générale d'aperception, deviennent contemplation intuitive *(dhyâna)* dans laquelle les traits individuels de toute forme phénoménale, y compris les rapports de celle-ci avec le tout, trouvent leur expression.

La personnification de cette sagesse contemplative est le *Dhyâni-Bouddha-Amitâbha*, représenté dans le geste de la méditation *(dhyâna-mudrâ)* et dont l'emblème est le lotus épanoui *(padma)*.

Les cinq modes de conscience restants, qui peuvent être englobés, en tant que conscience sensible, dans une catégorie, deviennent les instruments de l'action du *Bodhisattva*, dont les motifs ne sont plus égocentriques et, par conséquent, ne sont pas générateurs d'attachement ou de karma, mais sont au contraire libérateurs aussi bien pour celui qui agit que pour ceux que ses actes influencent.

Les fonctions caractérisées par le groupe des forces mentales *(saṃskâra-skandha)* se trouvent ainsi transformées en « l'état de conscience associé à la connaissance et à l'accomplissement de ce qui est à faire », *(kṛityânuṣ-*

ṭhâna-jñâna-samprayukta-citta-varga). « Cet état de conscience déploie, pour bénir tous les êtres, partout et dans toutes les directions, les trois modes d'action transformés et accomplit ce qui était à faire en vertu de son vœu originel *(vijñâptimâtra-siddhi-śâstra)* ».

Le vœu dont il est ici question est le vœu du *Bodhisattva* d'agir pour le bien de tous les êtres ; en d'autres termes, de s'efforcer d'obtenir non seulement sa propre libération, mais aussi celle de tous les êtres, par la réalisation de la complète illumination *(samyaksambodhi).* Les trois modes d'actions transformées sont celles du corps, de la parole et du mental, dans quoi le corps est le corps universel (le corps de tous les êtres), *dharma-kâya*, la parole devient le *mantra* (la force agissante de la parole sacrée) et le mental s'élève à la conscience d'illumination. Ils s'exercent « partout et dans toutes les directions », mot à mot : « dans dix directions », c'est-à-dire les quatre points cardinaux, les quatre points intermédiaires, le zénith et le nadir, symbolisés par le double-vajra *(viśva-vajra)* qui est l'emblème du *Dhyâni-Bouddha-Amoghasiddhi*, personnification de « la sagesse qui accomplit toutes les œuvres » (tibét. : *bya-va-grub-pahi ye-śes).*

L'épanouissement de ces sagesses transcendantes, dépassant toutes les expériences de ce monde, dans la conscience contemplative de l'esprit transformé, constitue le thème de la partie suivante, consacrée au PADMA, troisième symbole du Grand Mantra[1].

(1) D'abondants extraits de la *Lankâvatâra Sûtra*, avec commentaires ont été publiés dans D. T. Suzuki : « Essais sur le Bouddhisme Zen », traduction sous la direction de Jean Herbert, 3 vol. (Paris, Albin Michel, 1954-1957).

TROISIÈME PARTIE

PADMA

La voie de la vision épanouie

AMITABHA

personnifiant la sagesse de la vision intérieure.

I

LE LOTUS, SYMBOLE DE L'ÉPANOUISSEMENT SPIRITUEL

Le lotus est le symbole de l'épanouissement spirituel, du Sacré et du Pur.

La légende bouddhique rapporte qu'aussitôt que le petit nouveau-né *Siddhârtha*, le futur Bouddha, toucha le sol et fit ses sept premiers pas, sept fleurs de lotus s'élevèrent de la terre. Ainsi, chaque pas du *Bodhisattva* est un acte d'épanouissement spirituel. Les Bouddhas en méditation sont représentés assis dans des fleurs de lotus et l'épanouissement de la méditation *(dhyâna)* est symbolisé par la fleur de lotus ouverte, dont le centre et les pétales portent les symboles, ou figures, de différents Bouddhas et Bodhisattvas ou de leurs attributs, ou figures d'accompagnement, selon leur caractère ou leurs fonctions.

De la même manière, les centres de conscience dans le corps humain (sur lesquels nous reviendrons ultérieurement) sont représentés par des fleurs de lotus pourvues, selon leurs fonctions, d'un nombre plus grand ou moindre de pétales et dont les diverses teintes correspondent à leur nature.

La signification originelle du lotus se tire de la similitude suivante : de même que la fleur de lotus s'élève de l'obscurité de la vase, monte à la surface de l'eau et s'ouvre après s'être élevée au-dessus de la surface, et, bien que née de terre et d'eau, reste sans contact avec elles, ainsi l'esprit, né en ce monde dans un corps humain, épanouit ses pétales (qualités) après s'être dégagé du flot bourbeux des passions et de l'ignorance et avoir transformé les forces ténébreuses

des profondeurs en la claire pureté du nectar des fleurs, la conscience illuminée *(bodhi-citta)*, l'incomparable joyau *(maṇi)* dans la fleur de lotus *(padma)*. Ainsi le saint dépasse l'univers par sa taille et s'élève au-dessus de lui. Ses racines sont dans les sombres profondeurs de ce monde, mais sa tête se dresse dans la plénitude de la lumière. Il embrasse les profondeurs comme les sommets, l'obscurité comme la lumière, le matériel et l'immatériel, la limitation de l'individuel et la non-limitation de l'universel, la forme et le sans-forme, le *saṃsâra* et le *nirvâṇa*, dans la vivante synthèse de son être. C'est pourquoi l'on dit de qui est complètement éveillé :

> L'Illuminé n'est prisonnier ni de l'être ni du non-être
> Le saint est soustrait à tous les contraires.
>
> *(Nâgârjuna)*.

Si l'impulsion vers la lumière ne sommeillait pas dans le germe caché dans la profonde obscurité de la terre, le lotus ne se tournerait pas vers la lumière. Si, même dans la complète nescience, dans la plus profonde ignorance, ne sommeillait pas le désir impétueux de conscience, de connaissance, jamais des ténèbres du *saṃsâra*, ne surgirait l'Illuminé.

Le germe de l'illumination est, depuis toujours, renfermé dans le monde et, de même que (d'après la tradition admise par toutes les écoles du Bouddhisme et dans les propres paroles du Bouddha) des Illuminés sont apparus à toutes les époques du passé, de même, à notre cycle actuel, surgissent des Illuminés, comme il en surgira dans les cycles futurs, lorsque sont données les conditions nécessaires au développement de la vie organique et consciente.

Le Bouddha historique est, pour cette raison, considéré comme un chaînon de la chaîne indéfinie des Illuminés et non pas comme une apparition unique et exceptionnelle. Les traits historiques du Bouddha *Gautama (Śâkyamuni)*

s'effacent, pour les Bouddhistes, derrière les traits généraux de l'état de Bouddha dans lequel repose la réalité éternellement présente de la potentialité d'illumination de l'esprit humain, voire de toute vie consciente, et qui affecte donc chaque individu en particulier, dans ses plus grandes profondeurs.

Des observateurs superficiels croient pouvoir montrer un paradoxe dans le fait que le Bouddha, qui voulait libérer l'humanité de la croyance en une puissance des dieux ou d'un arbitraire Dieu créateur, a été ultérieurement divinisé lui-même. Ils ne saisissent pas que le Bouddha auquel on exprime sa vénération n'est pas la personnalité historique de l'homme *Siddhârtha Gautama*, mais les qualités divines qui sommeillent en *chaque* être et qui se sont exprimées en *Gautama* comme en d'innombrables autres Bouddhas. Qu'on n'achoppe donc pas sur le terme « divin ». Même le Bouddha des textes pâlis ne dédaignait pas de considérer comme un « séjour en Dieu » *(brahma-vihâra)* ou « dans un état divin » l'exercice des plus hautes qualités (comme l'amour, la compassion, la participation à la joie des autres, l'équanimité) en état de méditation.

Ce n'est donc pas l'homme *Gautama* qui a été élevé au rang de Dieu, mais le « divin » qui avait été reconnu comme une possibilité de réalisation dans l'homme. Cela devint non pas un « moins », mais un « plus », passant de l'abstraction à la vie, de ce qui était cru à ce qui est vécu ; ce ne fut donc pas un abaissement mais une exaltation, à savoir du plan de la réalité inférieure au plan de la réalité supérieure.

Ainsi, les Bouddhas et les Bodhisattvas n'offrent pas une personnification de principes abstraits — comme des dieux sont, pour la plupart, des forces naturelles divinisées, ou des idées abstraites que le croyant primitif ne peut se représenter qu'anthropomorphiquement — mais sont les prototypes d'états de la plus haute connais-

sance, de la plus haute sagesse et de la plus parfaite harmonie qui se sont réalisés dans l'humanité et qui doivent de nouveau et à maintes reprises se réaliser. Peu importe si ces Bouddhas sont conçus comme des êtres concrets-historiques, apparaissant successivement (comme dans la tradition pâlie) ou bien comme des archétypes intemporels de la conscience humaine, vus en état de méditation *(dhyâna)* et, de ce fait, appelés *Dhyâni Bouddhas:* ce ne sont pas des allégories d'accomplissements dans l'« au-delà » ou d'abstraits idéaux éloignés d'une réalisation, mais bien les symboles visibles et les formes expérimentales d'un accomplissement divin en figure humaine. C'est seulement alors que la sagesse devient pour nous réalité, s'accomplit dans la vie et devient vivante en forme d'existence humaine.

Les maîtres du « Grand Véhicule », en particulier ceux du *Vajrayâna* tantrique ne se lassèrent jamais de répéter cela, lorsque, du fait d'une philosophie hautement développée, comme la doctrine relativiste des *śûnyavâdins* et, se combinant avec elle, la psychologie des profondeurs et la théorie de la conscience des *yogâcârins* comme celle des *Vijñânavâdins*, surgit le danger de voir cela se perdre en de pures abstractions.

II

LA SYMBOLIQUE ANTHROPOMORPHIQUE DES TANTRAS

Le caractère abstrait des notions et des conclusions philosophiques nécessitait le constant correctif de l'épreuve immédiate de l'expérience pratique de la méditation et

de la vie quotidienne. L'élément anthropomorphe, ici, n'est pas né, comme chez les primitifs, de l'incapacité de saisir intellectuellement, mais au contraire, vient précisément, de l'intention consciente de sortir de l'intellectuel pur, du théorique, du seulement pensé, pour pénétrer dans l'immédiate réalité. Cela ne peut se produire par des convictions intellectives et la fixation de certains buts, mais par la pénétration et la transformation de ces couches de conscience qui ne sont pas atteintes par des conclusions logiques et des pensées discursives.

Cependant une telle pénétration et transformation n'est possible que par la force irrésistible de la contemplation intérieure, c'est-à-dire par la force imaginative de la vision profonde qui, semblable à la graine, s'enfonce dans le sombre domaine du subconscient, pour y germer et se développer.

On pourrait objecter que de telles contemplations sont purement subjectives, sans rien de définitif. Mais ni les mots ni les idées n'ont rien de définitif non plus et le danger de s'y attacher est d'autant plus grand que les mots ont une tendance rétrécissante et limitative, tandis que les expériences et les symboles ont quelque chose de vivant, de croissant et de mûrissant intérieurement. Ils expriment et croissent au-delà d'eux-mêmes. Ils sont trop immatériels et « translucides » pour devenir objectifs, pour s'attacher à déduire. Ils ne peuvent être ni « conçus » ni nettement circonscrits ou définis et ont tendance à passer, en croissant, de la forme au sans-forme, alors que ce qui est seulement pensé possède la tendance inverse, à savoir : se scléroser en dogmes ou en concepts inanimés.

La subjectivité des images contemplées ne rompt pas leur contenu de réalité. Ce ne sont pas des hallucinations, car leur réalité est celle de l'humaine *psyché*. Elles sont les symboles où sont personnifiées les plus hautes connais-

sances et les plus hautes aspirations de l'esprit humain. Leur « visualisation » est le processus créateur d'une projection spirituelle par lequel l'expérience intime est transformée en forme visible, comparable à l'acte créateur de l'artiste qui, d'une idée subjective, d'un mouvement affectif ou d'une vision, fait une œuvre d'art objective qui acquiert une réalité désormais indépendante de lui.

Mais tout comme l'artiste doit parvenir à une complète maîtrise de ses moyens d'expression et utiliser toutes sortes de ressources techniques pour arriver à la pleine expression de son idée, ainsi le créateur spirituel doit maîtriser ses fonctions intellectuelles et utiliser certains moyens auxiliaires, pour conférer à sa contemplation une valeur de réalité. Ses moyens techniques sont le *yantra*, le *mantra* et le *mudrâ :* parallélisme du visible, de l'audible et du tangible comme exposants du mental *(citta)* de la parole *(vâk, vâc)* et du corps *(kâya).*

Yantra est mis ici pour « *maṇḍala* » (tibét. : *dkyil-ḥkhor)*, le système de symboles qui est à la base de la contemplation spirituelle, dont le centre repose ordinairement sur la forme d'un lotus épanoui *(padma)* à 4, 8 ou 16 pétales, point de départ visible de la méditation.

Mantra (tibét. : *gzuṅs, sṅags*) le mot symbolique, est le phonème sacré, que le gourou transmet à l'initié, le faisant vibrer intérieurement et l'introduisant à la plus haute expérience.

Mudrâ (tibét. : *phyag-rgya*) est aussi bien le geste physique (des mains en particulier) qui accompagne le mot mantrique ou l'acte cultuel, que l'attitude intérieure qui est ainsi soulignée et amenée à son expression.

« L'idée bouddhique ancienne que des actions accomplies (*kâyena, vâcâya uda celasâ*) déchaînent des effets transcendants dans la mesure où elles constituent des possibilités d'expression, productrices de *karma*, de la volonté humaine,

acquiert, dans le *Vajrayâna* un sens nouveau ; celui-ci correspond à la nouvelle manière de considérer l'importance immense de l'acte rituel : l'action commune de l'activité du corps, de la parole et de la pensée permet au *sâdhaka* de s'introduire dans les forces motrices du cosmos, pour les faire servir à ses buts particuliers »[1].

Les forces qui meuvent le cosmos, cependant, ne sont pas différentes, d'après le concept tantrique, de celles qui meuvent l'âme humaine ; *reconnaître* ces forces dans leur esprit propre et les transformer, non dans un but personnel mais pour le bien de tous les êtres vivants, tel est le but des tantras bouddhiques.

Le bouddhiste ne croit pas à un monde extérieur objectif différent ou séparé de lui, dans les forces motrices duquel il pourrait s'insinuer. Monde extérieur et monde intérieur sont pour lui les deux faces d'un même tissu dans lequel les fils de toutes les forces, de tous les événements, de tous les objets ou formes de conscience, sont entrelacés en un réseau sans fin, infrangible, de rapports qui se conditionnent mutuellement.

Le mot de *tantra*, comme son équivalent tibétain « *rgyud* » a de multiples significations qui toutes dérivent plus ou moins de la notion de « fil », de « tissu », de « tissé ». *Tantra* évoque l'état d'enchevêtrement de toutes les choses et de toutes les actions, l'interdépendance de tout ce qui existe, la continuité dans l'alternance des causes et des effets, de même que la continuité dans le développement spirituel et traditionnel, comme un fil qui passe tout le long du tissu des événements historiques et des vies individuelles. *Tantra* signifie donc aussi la tradition, la succession spirituelle. Les écritures qui, dans le bouddhisme, s'offrent

(1) H. von Glasenapp : « Die Entstehung des Vajrayâna » (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, vol. 90).

sous le nom de *tantras* sont en grande majorité de nature mystique, c'est-à-dire qu'elles cherchent à montrer l'*intime* corrélation des choses, le parallélisme entre le microcosme et le macrocosme, entre l'esprit et la nature, entre le rituel et le réel, entre le matériel et le spirituel.

Telle est l'essence de la métaphysique tantrique, telle qu'elle s'est développée comme une nécessaire conclusion des enseignements et pratiques religieuses des écoles *Vijñânavâda* et *Yogâcâra* (la première insistant plutôt sur le côté théorique et la seconde sur le côté pratique d'une même doctrine), qui ont, de leur côté, exercé une grosse influence sur le développement de l'hindouisme.

III

CONNAISSANCE ET PUISSANCE : « PRAJÑÂ » CONTRE « ŚAKTI »

L'influence du tantrisme bouddhique sur l'hindouisme est allée si profond que, jusqu'au temps présent, la majorité des savants occidentaux reste sous l'impression que le tantrisme est une création hindouiste qui aurait été reprise par le bouddhisme tardif.

Contre cette pensée s'élève la haute ancienneté d'écritures du genre du *Mañjuśrîmûlakalpa* (appartenant au cycle des *Vaipulya-Sûtras*) où s'offrent déjà de nombreux *mantras*, *maṇḍalas* et *mudrâs* dont l'origine doit remonter aux siècles précédant l'ère chrétienne (de même que la *Dhâraṇî-Piṭaka* des premiers *Mahâsâṅghikas*) ce dernier texte remontant, selon toute vraisemblance au premier siècle après J.-C. Dès le troisième ou le quatrième siècle le tantrisme est déjà amplement développé, comme nous

pouvons le voir par le *Guhyasamâja* (tibét. : *dpal-gsaṅ-ḥdus-pa*) *tantra*, qui appartient à cette époque.

Faire dériver le tantrisme bouddhique de l'hindouisme shivaïte n'est possible que par une profonde ignorance de la littérature tantrique. Une comparaison entre les tantras hindouistes et les bouddhistes (qui existent surtout en tibétain et sont, de ce fait, restés longtemps hors de l'indologie) non seulement montre d'étonnantes divergences des méthodes et des objectifs, en dépit de ressemblances extérieures, mais démontre amplement la priorité des tantras bouddhistes, tant sur le plan historique que sur celui des idées.

Tout comme le grand philosophe hindouiste du IX^e^ siècle ap. J.-C.[1], *Śankarâchârya*, dont l'œuvre constitue le fondement de toute la philosophie shivaïte, adopta les idées de *Nâgârjuna* et de ses continuateurs au point d'être suspecté, par des Hindous orthodoxes, d'appartenir secrètement au bouddhisme, ainsi le tantrisme hindouiste est un produit de l'enseignement tantrique du bouddhisme et non pas l'inverse. Ce point de vue est défendu non seulement par des savants tibétains, mais aussi par des savants indiens, comme Bennoytosch Bhattacharyya, connu par ses recherches tantriques, et qui non seulement apporte la preuve que les tantras hindous sont sortis du *Vajrayâna*, mais encore les considère comme de médiocres imitateurs des tantras bouddhiques[2].

(1) Cette date n'est pas admise par les shivaïtes. N. d. T.

(2) Benoytosch Bhattacharyya, Directeur de l'Institut oriental, Baroda, « An Introduction to Buddhist Esoterism » Oxford University Press, 1932. Il est dit dans cet ouvrage : « Les développements apportés par les bouddhistes dans le Tantra et l'art plastique extraordinaire qu'ils ont déployé ne manquèrent pas d'influencer les Hindous, qui adoptèrent volontiers beaucoup d'idées, d'enseignements, de pratiques et de dieux, qui avaient à l'origine, été créés par les boud-

Un des principaux propagateurs de cette idée inexacte construite sur des similitudes superficielles entre tantras bouddhiques et hindouistes, fut Austin Waddell qui est souvent cité comme faisant autorité en matière de bouddhisme tibétain. D'après lui, le tantrisme bouddhique n'est rien d'autre que de l'idolatrie shivaïte, de l'adoration de *Śakti* et de la démonologie. Ses « soi-disant mantras et dhâraṇis » ne sont que « des mots dépourvus de sens », son mysticisme sotte hypocrisie et « cercles magiques » ; son yoga est un « parasite dont la monstrueuse excroissance a écrasé et corrodé l'humble vie du troupeau purement bouddhique restant encore dans le *Mahâyâna*[1]. « La doctrine Mâdhyamika fut essentiellement un nihilisme sophistique[2], et le *kâla-cakra* indigne d'être tenu pour une philosophie »[3].

Comme c'est surtout de semblables « autorités » que l'Occident a reçu les premières informations sur le bouddhisme tibétain, ce n'est pas merveille si de nombreux préjugés persistent encore, à l'égard du bouddhisme tantrique, dans les esprits occidentaux.

Quoi qu'on en puisse penser, il est de fait qu'une appréciation des doctrines tantriques-bouddhiques du point

dhistes pour leur religion. La littérature qui se présente sous le nom de Tantras hindous apparut presque immédiatement après que les idées bouddhiques se furent établies » (p. 50). A la fin de ses convaincantes démonstrations historico-religieuses, littéraires et iconographiques, qui confirment grandement ce qui, pour tout connaisseur des tantras bouddhiques et de la tradition tibétaine est évident, l'auteur dit : « Il est ainsi amplement démontré que les tantras bouddhiques ont profondément influencé la littérature tantrique hindouiste et que par conséquent il serait déplacé d'affirmer que le bouddhisme (tantrique) est un produit du shivaisme. On peut, au contraire, affirmer que les tantras hindous sont un produit du *Vajrayâna* et n'offrent qu'une médiocre imitation des tantras bouddhiques » (p. 163).

(1) Buddhism of Tibet or Lamaism, p. 14.

(2) *Ibid.*, p. 11.

(3) *Ibid.*, p. 131.

de vue des tantras hindous shaktiques, est non seulement inadéquate mais encore totalement erronée, car les deux systèmes partent de prémisses tout à fait différentes. Pas plus qu'on ne peut placer bouddhisme et brahmanisme sur le même pied parce qu'ils usent l'un et l'autre des mêmes méthodes yoguiques et des mêmes expressions philosophiques ou techniques, il est tout aussi peu admissible de tirer des tantras hindous des conclusions *a posteriori* sur la position spirituelle des tantras bouddhiques. Le rapport génétique des formes d'expression usitées dans chaque système et des idées qui sont à leur base est beaucoup plus important que des ressemblances superficielles. Ici, les comparaisons iconographiques et les raisons philologiques ne sont pas suffisantes, quelque précieuses qu'elles puissent être à d'autres points de vue.

Nous sommes complètement d'accord avec Bhattacharyya, quand il dit : « Les tantras bouddhiques, en leur aspect extérieur, ressemblent beaucoup aux tantras hindous, mais en réalité il y a très peu de similitudes entre eux, tant au sujet de la matière que dans les doctrines philosophiques ou les principes religieux qu'ils renferment. Il n'y a pas lieu de s'étonner si les buts et les objectifs du bouddhisme sont très différents de ceux des Hindous »[1].

La principale différence est que le tantrisme bouddhique n'est pas le śaktisme.

La notion de *Śakti*, la puissance divine, force créatrice féminine du Dieu suprême *(Śiva)* ou d'une multiplicité de divinités subordonnées, ne joue absolument aucun rôle dans le bouddhisme. Alors que dans le tantrisme hindouiste la notion de puissance *(Śakti)* se situe au centre même de l'intérêt, l'idée centrale du bouddhisme est la

(1) « Introduction to Buddhist Esoterism », p. 47.

sagesse ou *connaissance: prajñâ*. « S'introduire dans les forces qui meuvent le cosmos et les faire servir à ses fins » peut être conforme aux tantras hindous, mais pas à ceux du bouddhisme. Le bouddhisme n'aspire pas à s'insinuer dans n'importe quelle force motrice, mais au contraire il s'efforce de se dégager de ces forces et impulsions qui l'entourent aussi longtemps qu'il est dans le *saṃsâra*. Son effort tend à les *pénétrer* pour se libérer de leur domination. A noter qu'il ne cherche pas à les nier ou à les détruire, mais à les épurer et à les transformer au feu de la connaissance, pour en faire des forces d'illumination s'écoulant non pas dans le sens de plus grande différenciation, mais dans le sens opposé : vers l'unification et l'accomplissement.

Les tantras hindous ont à ce sujet une attitude tout autre, voire opposée : « Que la toute-puissance s'unisse à la *Śakti* », dit-on dans le *Kûlacûdâmaṇi-Tantra*. « Dans l'union de *Śiva* et de *Śakti* s'épanouit l'univers ». Le bouddhiste, cependant, ne recherche pas l'épanouissement de l'univers, mais bien son retrait dans le « non-né, non-formé », qui est à la base de tout déploiement : *śûnyatâ* (tibét. : *stoṅ-pa-ñid*), d'où procède toute création et qui transcende toute création.

La prise de conscience de cette *śûnyatâ* (tibét. : *stoṅ-pa-ñid*) est « *prajñâ* » (tibét. : *śes-rab*) : la plus haute connaissance. La réalisation de cette suprême connaissance dans la vie c'est l'illumination *(bodhi*, tibét. : *byaṅ-chub)*. c'est-à-dire lorsque *prajñâ* (ou *śûnyatâ*) « l'éternel-féminin » statique et qui tout embrasse, tout accueille et tout tire de soi, est uni au principe dynamique-masculin de la pitié active, de la force omnirayonnante de l'amour actif qui représente le moyen *(upâya*, tibét. : *thabs)* de leur réalisation ; alors est atteint, complétement, l'etat de Bouddha. Car l'intellect sans le sentiment, la connaissance

sans l'amour, le savoir sans la compassion, conduit à la pure négation, à l'engourdissement, à la mort spirituelle, au vide intégral, tandis que le sentiment sans la raison, l'amour sans le discernement (amour aveugle), la compassion sans la connaissance, conduisent à la confusion et à la dissolution. Mais là où les deux côtés sont réunis, où la grande synthèse du cœur et du cerveau, du sentiment et de l'entendement, du plus haut amour et de la plus profonde connaissance est réalisée, s'établit la plénitude, et la totale illumination est atteinte.

Le processus de l'illumination est pour cela représenté par le symbole le plus sensible, le plus humain et, en même temps, le plus universel de l'union dans l'amour, dans lequel l'élément actif *(upâya)* est figuré comme masculin et l'élément passif, statique *(prajñâ)* comme féminin — par contraste avec les tantras hindous dans lesquels l'aspect féminin, *Śakti*, est considéré comme actif et l'aspect masculin, *Śiva*, comme le pur divin, reposant en soi-même, c'est-à-dire comme le principe passif. Dans la symbolique bouddhiste le Connaissant (le Bouddha) devient un avec l'objet de la connaissance *(śûnyatâ*, ou bien *prajñâ)*, comme l'homme et la femme, dans l'embrassement amoureux, deviennent un, cette fusion étant une félicité très haute et indescriptible *(mahâsukha*, tibét. : *bde-mchog)*. Les *Dhyâni-Bouddhas* et *Bodhisattvas*, en tant que personnifications de l'impulsion illuminative active qui s'exprime dans l'*upâya* (l'activité du Compatissant), sont représentés dans l'embrassement avec leur *prajñâ*, qui est la plus haute connaissance ayant pris une forme féminine.

Cela n'est pas le retournement arbitraire d'un type hindouiste dans lequel « les pôles masculin et féminin, en tant que signes du divin et de son épanouissement, doivent être intervertis parce que, sans cela, ils ne seraient pas en

harmonie avec le genre grammatical des notions qui s'incarnent dans le bouddhisme »[1], comme le pense Zimmer — qui marche ici sur les traces de Woodroff (Avalon) — mais bien l'application conséquente d'un principe qui est à la base de tout le tantrisme bouddhique.

D'une même manière, les tantras hindous sont une application conséquente des pensées conductrices qui sont à la base de l'hindouisme, même lorsque la méthode a été, dans une large mesure, empruntée à celles du Bouddhisme. La même méthode, lorsqu'elle est appliquée de deux points de vue opposés, doit nécessairement conduire à des résultats opposés. Il ne faut donc pas s'attacher à des motivations aussi superficielles que celle des nécessités d'adaptation au genre grammatical de la notion en question.

Une telle motivation n'était toutefois que la suite de l'hypothèse erronée que les tantras bouddhiques étaient des essaims sortis des tantras hindous, et plus la recherche bouddhique se libérera de ce préjugé, plus il deviendra clair que la notion de *Śakti* n'a rien de commun avec le bouddhisme. Tout comme le *Theravâdin* se défendrait énergiquement, si la notion d'*anattâ* (skt. *anâtman*) était retournée en son contraire et rendue par le brahmanique « *Âtman* », (comme le bouddhisme n'est, au fond, qu'un essaim venu de l'antique pensée indienne) ainsi le bouddhiste tibétain se dresse contre la falsification de ses traditions religieuses par l'introduction du terme de *Śakti*, qui appartient à l'hindouisme, terme qui ne se présente absolument pas dans ses Écritures et qui signifie exactement le contraire de ce qu'il veut exprimer par « *prajñâ* » ou par les formes féminines de manifestation

(1) « Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild » p. 75 (Frankfurter Verlag-Anstalt A. G. Berlin 1926).

(tibét. : *yum*) de l'état de Bouddha ou de Bodhisattva. On ne peut pas transplanter arbitrairement des termes venant d'un système déiste ayant en son centre l'idée d'un Dieu-créateur, dans un système non-déiste qui rejette totalement l'idée d'un tel Dieu-créateur. Avec de semblables confusions dans les termes, il n'y a plus qu'un pas à faire pour retourner l'idée de l'*Âdi-Bouddha* (qui est au centre du *Maṇḍala* comme principe de plénitude spirituelle), en la notion d'un Dieu-créateur et mettre sens dessus dessous tout le système bouddhique[1].

IV

LA POLARITÉ MASCULIN-FÉMININ DANS LA LANGUE SYMBOLIQUE DU « VAJRAYÂNA »

De la confusion et du mélange du tantrisme bouddhique avec le śaktisme érotisant du tantrisme hindou est résulté ce trouble immense qui, jusqu'à maintenant, a empêché un clair entendement du *Vajrayâna* et de sa langue

(1) H. V. Guenther observe de manière très pertinente dans son ouvrage « Yuganaddha, The tantric View of Life » (Chowkamba Sanskrit Series, Bénarès 1952), p. 187 : « L'affirmation que l'univers, ou l'homme, est l'*Âdibouddha* n'est qu'une insuffisante mise en paroles d'une expérience universelle. L'*Âdibouddha* n'est absolument pas un Dieu jouant aux dés avec l'univers pour passer le temps. Ce n'est pas non plus une sorte de monothéisme qui se serait greffé sur un bouddhisme antérieur et prétendument athée. Ces idées sont les erreurs de sémanticiens professionnels. Le bouddhisme n'éprouve aucun goût pour théoriser. Il s'efforce de plonger dans les profondeurs mystérieuses de notre être intime et d'en ramener, rayonnante, la lumière cachée. L'*Âdibouddha* est, pour cette raison, désigné au mieux par l'épanouissement de la vraie nature de l'homme ».

symbolique. Par cette langue symbolique je ne désigne pas seulement l'iconographie mais aussi la littérature tantrique, en particulier celle des *Siddhas*, conçue seulement pour des initiés et qui, nous l'avons déjà vu, employait une sorte de langue secrète dans laquelle le plus haut était rendu en la forme du plus bas, le plus sacré en celle du banal, le transcendant en la forme du terrestre et la connaissance la plus profonde était travestie en paradoxes des plus grotesques. Ce n'était pas seulement une langue secrète mais aussi une thérapeutique par choc, devenue nécessaire du fait de l'excessive intellectualisation de la vie philosophique et religieuse de l'Inde de ces temps-là.

Tout comme le Bouddha s'était rebellé contre l'étroit dogmatisme d'une classe privilégiée de prêtres, ainsi firent les *Siddhas* à l'égard de la béate auto-complaisance d'une existence monastique bien abritée, ayant perdu contact avec les réalités de la vie. Leur langage était aussi conventionnel que leur vie et ceux qui prirent cette langue au pied de la lettre s'égarèrent dans leur chasse aux forces merveilleuses et au bonheur terrestre, ou furent détournés par ce qu'ils tenaient pour blasphème. Ce n'est donc pas merveille si, après la disparition des traditions bouddhiques de l'Inde, cette littérature tomba dans l'oubli ou si, par mélange avec les tendances śaktiques de l'hindouisme tardif, elle dégénéra en des cultes crûment érotiques du tantrisme populaire, qui donnèrent aux savants occidentaux la première impression de ce système.

Rien ne serait plus faux que d'en tirer des conclusions au sujet de l'attitude spirituelle du tantrisme bouddhique. Celle-ci ne saurait être découverte par des voies théoriques ni par des comparaisons, ni par des témoignages littéraires du passé, mais seulement par expérience pratique, au contact des traditions tantriques encore

vivantes et de leurs méthodes de méditation telles qu'elles se pratiquent aussi bien au Tibet qu'en Mongolie ou dans certaines écoles japonaises comme le Shingon et le Tendai. Au sujet de celles-ci voici ce que dit Glasenapp dans son étude brève mais substantielle « Die Entstehung des Vajrayâna » :

« Les *Bodhisattvas* féminins figurant dans les *maṇḍalas*, comme *Prajñâpâramitâ* et *Cundi* (Jundei) sont des êtres asexués desquels, tout à fait dans le sens de la vieille tradition, tout facteur sexuel doit être écarté. Ainsi ces écoles se distinguent de celles qui nous sont connues par le Bengale, le Népal et le Tibet, qui soulignent l'opposition « polaire » entre les principes masculin et féminin. »[1]

La mise sur un même pied du Bengale, du Népal et du Tibet montre que les tantrismes bengalais et népalais ont été assimilés au tantrisme tibétain et que si l'auteur a bien aperçu la nécessité de distinguer entre tantrisme et śaktisme (ce qui est un grand progrès), il n'en a cependant pas tiré la conséquence dernière[2]. Même les tantras bouddhiques dont le symbolisme repose sur la polarité masculine-féminine, ne représentent jamais cette dernière

(1) « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft » vol. 90, p. 560, Leipzig 1936.

(2) Cela est d'autant plus surprenant qu'il fait lui-même ressortir que « chez les Hindous, la *Śakti* est le côté actif de l'Absolu » « alors que le principe masculin représente l'aspect statique — au repos — de la plus haute réalité ». Et il continue : « Dans les tantras bouddhiques connus jusqu'ici, c'est, comme nous l'avons dit, précisément le contraire ; le principe féminin est, de ce fait, désigné dans les textes non pas comme *Śakti*, mais comme « prajñâ, vidyâ » ou « mudrâ » (*op. cit.*, p. 571). Si, donc, les auteurs des tantras bouddhiques repoussent le terme de « *Śakti* », on ne voit pas pourquoi des savants modernes, malgré la meilleure volonté, continuent à appliquer cette notion au tantrisme bouddhique. »

comme *śakti*, mais bien comme *prajñâ* (sagesse), *vidyâ* (connaissance) ou *mudrâ* (attitude d'unification).

Bien que la polarité des principes masculin et féminin soit admise par les *Vajrayâna-tantras* et prise pour base de leur symbolique, cela se passe sur un plan qui est aussi éloigné de la sphère sexuelle que la juxtaposition mathématique de signes positifs et négatifs qui, dans le domaine des valeurs irrationnelles, sont tout aussi valables que dans celui du rationnel ou du concret.

Les *Dhyâni-Bouddhas* et *Bodhisattvas* masculins et féminins sont, au Tibet, aussi peu considérés comme êtres sexués que dans les écoles tantriques japonaises déjà mentionnées, et même l'aspect de leur union *(yuganaddha*, tibét. : *yab-yum)* est, pour le Tibétain grandi dans l'atmosphère religieuse du lamaïsme, si inséparablement uni aux plus hautes réalités spirituelles de l'illumination que des associations d'idées avec le plan de la sexualité physique sont totalement exclues.

Nous ne devons pas oublier que les représentations figurées dont il est ici question ne sont pas des imitations d'êtres humains ordinaires, mais qu'elles sortirent des images de la méditation. Dans cet état il n'y a plus rien de « sexuel » au sens usuel de ce mot, mais bien la polarité supra-individuelle de tout ce qui advient, à laquelle est soumis le spirituel comme le corporel (qui n'est rien d'autre que le reflet du spirituel) et qui n'est transcendée qu'au suprême degré de fusion ou d'intégration, que nous appelons « Illlumination », pour devenir *śûnyatâ*. C'est cet état qui est désigné comme *Mahâmudrâ* (tibét. : *phyag-rgya-chen-po*) « la grande attitude » ou « le grand symbole », expression qui a donné son nom au plus important des systèmes de méditation du Tibet.

Dans les formes primitives du tantrisme indo-bouddhique, le *Mahâmudrâ* fut considéré comme le principe de

l'« éternel féminin », comme nous pouvons le voir par la définition de l'*Advaya-vajra :* « Les mots « grand » et « *mudrâ* » composent l'expression « *Mahâmudrâ* ». Celle-ci n'est pas un « quelque chose » *(niḥsvabhâvâ) ;* elle est libre des voiles qui enveloppent l'objet connaissable ; elle brille comme un ciel serein par un midi de plein automne ; elle est à la base de tout succès ; elle est l'identité du *saṃsâra* et du *nirvâṇa ;* son corps est la compassion *(karuṇâ)* qui n'est pas limitée à un seul objet ; elle est l'unicité de la grande béatitude *(mahâsukhaikarûpa)*[1].

Lorsque, dans un des passages les plus controversés de l'*Anaṅgavajra* « *Prajñopâyaviniścayasiddhi* »[2], il est dit que toutes les femmes devraient être possédées par le *sâdhaka*, pour la réalisation du *Mahâmudrâ*, il est clair que cela ne doit pas s'entendre au sens physique, mais devrait être rapporté à cette forme supérieure d'amour « *qui n'est pas limitée à un seul objet* » et qui est de nature à nous faire reconnaître toutes les qualités « féminines », en nous-mêmes comme en tous les autres, comme étant celles de la « Mère divine » (la *Prajñâpâramitâ*, ou Sagesse transcendantale).

Un autre passage qui montre, précisément par son côté grotesque, qu'il doit être considéré comme un paradoxe caractéristique pour la *Sandhyâ-bhâṣâ* et ne pas être pris à la lettre, dit que « le *sâdhaka* qui est en rapports sexuels avec sa mère, sa sœur, sa fille et la fille de sa sœur parviendra au succès dans son effort vers le but suprême *(tattvayoga)* »[3].

(1) *Advayavajra :* « *caturmudrâ* » p. 34 cité dans le « *Yuganaddha* », p. 117.

(2) Dans « Two Vajrayana Works », Gaedwar's Oriental Series, vol. XLIV, p. 22 sq.

(3) *Anaṅgavajra :* « *Prajñopâyaviniscayasiddhi* », V, 25, cité dans « Yuganaddha », p. 106. Un passage semblable se trouve dans le *Guhyasamâja-Tantra*, auquel, visiblement, se réfère l'*Anaṅgavajra*.

Prendre au sens littéral des mots comme mère, sœur, fille et fille de sa sœur est, sous ce rapport, aussi dépourvu de sens que prendre ainsi le vers bien connu du *Dhammapada* (nº 294), où il est dit que le brahmane qui a tué son père et sa mère, deux rois de la caste des guerriers et anéanti un royaume avec tous ses habitants reste indemne de tout péché[1]. « Père » et « mère » signifient ici, comme l'explique le commentaire, « la vanité de l'ego » et « la soif de vivre » (pâli : *asmimâna* et *taṇhâ*), les « deux rois » les opinions erronées de la « croyance en la destruction » ou la « croyance à l'éternité » *(uccheda vâ sassata diṭṭhi)*, « le royaume et ses habitants » « les douze

(1) La même chose est racontée au sujet de *Padmasambhava*, le grand savant et saint du VIIIe siècle ap. J.-C., qui introduisit le bouddhisme au Tibet et fonda le premier couvent. Dans sa biographie symbolique, formulée dans la *Sandhyâbhâṣâ* (sur laquelle nous reviendrons ultérieurement), il est dit que *Padmasambhava*, en la forme d'une effroyable divinité, détruisit un roi hostile à la religion ainsi que tous ses sujets, prit pour lui toutes leurs femmes pour les purifier et en faire les mères d'enfants pieux. Ce qui est ainsi commenté par Evan-Wentz : « Comme beaucoup de héros, *Padmasambhava*, cet exemple le montre, fait un usage naturel de sa virilité pour des raisons d'eugénique.... Les notions conventionnelles de moralité sexuelle sont, par lui, totalement reniées ». Cela se trouve en complète contradiction avec toutes les œuvres attribuées à *Padmasambhava*, qui témoignent des idéaux moraux et éthiques les plus élevés et d'une parfaite maîtrise de son esprit. Une semblable confusion ne peut venir que de l'ignorance de la *Sandhyâbhâṣâ* dans laquelle des faits intérieurs, des expériences d'ordre méditatif (comme le combat du Bouddha avec les armées de Mâra) sont rendus sous forme d'événements extérieurs. Cela est donné à entendre par l'observation que *Padmasambhava* avait pris la forme d'une divinité effrayante. Le combat avec les forces démoniaques se livra à l'intérieur de lui-même, tout comme la « connaissance » du principe féminin consista dans le processus d'accomplissement dans la réunion des propriétés polarisées de sa nature, du principe masculin actif *(upâya)* et du principe féminin connaissant *(prajñâ)*, comme je le montrerai par la suite.

domaines de conscience » *(dvâdasâyatanâni)* et le « brahmane », « le moine libéré » *(bhikkhu)*.

Affirmer que les bouddhistes tantristes auraient effectivement encouragé l'inceste et autres écarts sexuels est tout aussi ridicule que de reprocher aux *Theravâdins* d'avoir favorisé le parricide et les crimes semblables. Dans la mesure même où nous nous efforçons d'étudier la tradition encore vivante des tantras dans leurs formes authentiques et non adultérées, telles qu'elles existent encore de nos jours dans des milliers de monastères et d'ermitages où la maîtrise des sens et la renonciation aux plaisirs terrestres sont en grand honneur, nous pouvons mesurer combien vaines et fausses sont ces théories, qui tentent de ravaler les tantras au niveau d'une grossière sensualité.

Du point de vue des traditions tantriques tibétaines, les passages cités n'ont de sens qu'en corrélation avec la terminologie de la pratique yoguique : « Toutes les femmes du monde » signifie tous les éléments qui constituent les principes féminins de notre personnalité psycho-physique, qui représente, comme dit le Bouddha, ce que communément on appelle « le monde ». A ces principes correspondent, du côté opposé, un nombre égal de principes masculins. Quatre des principes féminins forment un groupe particulier, à savoir les forces vitales *(prâṇa)* des éléments grossiers *(mahâbhûta)* « terre », « eau » « feu » « air » et les centres psychiques *(cakra)* ou plans de conscience dans le corps humain qui leur correspondent (sur lesquels nous nous étendrons dans la partie suivante). En chacun d'eux doit se produire l'union des principes masculin et féminin, avant que ne puisse être atteint le cinquième et suprême degré. Si les expressions « mère », « sœur », « fille » etc. sont appliquées aux forces ou qualités vitales des *Mahâbhûtas*, le sens de ce symbolisme devient compréhensible. En d'autres termes : au lieu de

chercher, dans le monde extérieur, l'union avec une femme. le *sâdhaka* doit réaliser celle-ci en lui-même, par l'union des principes masculins et féminins de sa *propre* nature (d'où la figure de l'inceste), au cours de la pratique du yoga. Cela est clairement montré dans les célèbres « six enseignements » de *Naropa* (en tibét. : *chos drug bsdus-paḥi zin-bris*) sur lesquels se fondent les plus importantes méthodes yoguiques de l'école de *Kargyüpta*. Elles furent suivies par le saint et maître en matière de méditation. Milarepa (Mi-la-ras-pa), un homme à qui, certainement nul n'aurait reproché des « pratiques sexuelles » et dont la vie et les œuvres devraient bien ouvrir les yeux aux plus aveugles tenants de cette théorie insensée ! Bien que nous ne devions entrer qu'ultérieurement dans les détails de cette méthode yoguique, une brève citation est suceptible de démontrer ici le bien-fondé de notre point de vue :

« La force vitale *(prâṇa*, tibét. : *ṡugs*, *rluṅ)* des cinq agrégats *(skandha*, tibét. : *phuṅ-po)*[1] appartient, selon sa vraie nature, à l'aspect *masculin* du principe du Bouddha, qui se manifeste par le nerf psychique de gauche *(iḍâ-nâḍî*, tibét. : *rKyaṅ-ma-rsla)*. La force vitale des cinq éléments *(dhâtu*, tibét. : *ḥbyuṅ-ba)* appartient, de sa vraie nature, à l'aspect *féminin* du principe du Bouddha, qui se manifeste par le nerf psychique de droite *(piṅgalâ-nâḍî*, tibét. : *ro-ma-rlsa)*. Lorsque la force vitale, avec ces deux aspects, descend en union, dans le nerf médian *(suṣhumṇâ*,

(1) Dans le « *Jñânasiddhi* » de *Indrabhuti*, II 1-3, il est dit que les cinq *skandhas*, sont, de leur vraie nature, des Bouddhas *(Pañcabuddhasvabhâvatvât pañcaskandhâ jinâḥ smṛtaḥ)*, tandis que les cinq *dhatus* correspondent aux formes phénoménales féminines des *Dhyâni-Buddhas*, comme *Locanâ* etc. (Gaekwar's Oriental Series, vol. XLIV). On trouve un semblable passage, également dans le *Guhyasamâja Tantra* (G. O. S. vol. LIII, p. 137).

tibét. : *dbu-ma-rtsa)*, la Réalisation se produit progressivement...»[1] et l'on parvient au suprême niveau de l'état de Bouddha.

La polarité des sexes se trouve ainsi ramenée à un simple cas particulier de la polarité universelle, qui doit être connue à tous ses degrés et combattue par la connaissance, depuis la « connaissance de la femme » (au sens biblique du terme), jusqu'à la connaissance de « l'éternel féminin » *Mahâmudrâ* ou de la *śûnyatâ*, dans la réalisation de la plus haute sagesse.

C'est seulement quand nous sommes à même de voir les faits du domaine physique, voire de notre propre corps, dans la perspective de l'universel et, de cette manière, surmonter le « moi » et le « mien », avec toute la série des sentiments, considérations et préjugés égocentriques, c'est à dire le complexe de personnalité dans son ensemble, que nous pouvons nous élever à la sphère de la pure spiritualité.

Les *tantras* firent redescendre sur terre, depuis les régions abstraites de l'intellect spéculatif l'expérience religieuse, la revêtirent de chair et de sang, non pas pour la séculariser, mais pour la réaliser et en faire une force efficiente. Ils savaient que la connaissance contemplative est plus puissante que la force des instincts, que *prajñâ* est plus forte que *Śakti*. Car *Śakti* est la force aveugle qui enfante le monde *(mâyâ)*, qui fait descendre de plus en plus profondément dans l'empire du devenir, de la matière et de la différenciation, et qui ne peut être éliminée et retournée que par son contraire : la contemplation, qui transforme la puissance du devenir en celle qui met fin au devenir.

1. D'après la traduction anglaise du Lama Dawa Sandup, dans W. Y. Evans-Wentz « Tibetan Yoga and Secret Doctrines », Oxford University Press, Londres 1935.

V

LA CONTEMPLATION, RÉALITÉ CRÉATRICE

La parfaite transformation de cette poussée aveugle qui enfante le monde en la force de « décréation », de dissolution, dépend de la plénitude de la contemplation, de l'universalité de la connaissance contemplative. Car en même temps que, dans la contemplation, nous prenons conscience du monde et de ces forces qui créent le monde, nous en devenons les maîtres. Aussi longtemps que ces forces sommeillent inconnues en nous, nous n'avons aucun accès vers elles. Elles doivent en conséquence se projeter en images dans le domaine du visible ; les symboles qui sont utilisés à cette fin agissent de la même manière qu'un catalyseur chimique par lequel un liquide se transforme brusquement en cristaux solides, découvrant ainsi sa nature et sa structure véritables.

Ce processus de cristallisation spirituelle qui forme la phase créatrice de la méditation est appelé processus ou phase de l'épanouissement *(sriṣṭi-krama upanna-krama*, tibét. : *bskyed-rim)*.

Les formes de représentations ainsi condensées et rendues visibles auraient cependant un effet de congélation sinon un effet mortel, s'il n'y avait pas une méthode capable de redissoudre ces formes cristallisées pour les restituer au courant normal de la vie et de la conscience.

Cette méthode est appelée le processus de dissolution et de complète intégration *(laya krama*, tibét. : *rdzogs-rim)*. Ce processus montre l'inconsistance de l'ego *(anâtman)*, la non-substantialité, la relativité comme l'impermanence de toute forme *(śûnyatâ)*. Cela est enseigné dans tous

les exercices tibétains de méditation, de sorte qu'il n'existe absolument pas de place pour des malentendus ou pour un attachement aux expériences et réussites personnelles (ce qui est le danger que courent la plupart des mystiques non bouddhistes).

Celui qui éprouve que la « réalité » est le produit de sa propre action (« *mano pubbaṅgamâ dhamma* ») est libéré de la manière la plus évidente de la représentation matérialiste du monde comme réalité consistante ou « donnée ». Cela est beaucoup plus convaincant que toutes les discussions théoriques ou philosophiques. C'est de l'expérience pratique, qui a un effet infiniment plus profond que la plus forte conviction intellectuelle, car « la contemplation *transforme* le contemplateur, ce qui montre clairement le contraste total avec l'acte de perception que le percipient retire de la chose perçue et qui l'assure seulement, à proprement parler, de son étroite séparativité *(Fürsichsein)* limitée » (Klages)[1].

Une chose n'existe que dans la mesure où elle agit. La réalité est action. Une image ou un symbole efficace est une réalité. Dans ce sens, les *Dhyâni-Bouddhas* contemplés pendant la méditation sont réels (tout aussi réels que l'esprit qui les crée), tandis que le Bouddha qui

(1) « Le processus de transformation que la conscience de l'homme accomplit dans la matérialité du *yantra* advient sous forme d'adoration, de *pûjâ*. L'image n'est pas la divinité, son être n'apparaît pas magiquement pendant la durée de la cérémonie cultuelle. C'est le croyant qui produit en lui-même une image de l'entité divine qu'il projette sur l'image placée devant lui, afin d'éprouver la présence de cette entité divine en l'état de dualité, qui correspond à son état de conscience. Cette image interne est, bien entendu, par delà tout arbitraire ; en elle doit entrer un être divin qui se dérobe à l'œil externe, une réalité surhumaine qui se réflète dans la conscience humaine » (H. Zimmer « Kunstform und Yoga »).

est *pensé* comme personnalité historique venue une seule fois, est, dans ce sens, irréel. Une image ou un symbole qui n'agit pas est une forme vide, au mieux un tableau décoratif ou la forme mnémotechnique d'une notion, d'une pensée ou d'un événement appartenant au passé.

C'est pour cela que toutes les méditations tibétaines tantriques importantes ont de prime abord dans la pensée le but universel, la grande synthèse mystique, l'état idéal de « Bouddhéité » et ce n'est qu'après avoir identifié le méditant avec son but qu'elles lui laissent la multiplicité des expériences et des méthodes méditatives.

Tout comme un tireur à l'arc a son but dans l'œil, qu'il se fait un avec lui pour l'atteindre sûrement, ainsi le méditant doit tout d'abord se représenter son but et s'unir entièrement à lui. Cela donne à son aspiration intérieure la direction et la vigueur, de sorte que, quelles que soient les voies et les méthodes choisies par lui — constructives ou discriminatives, affectives ou intellectuelles, créatrices ou analytiques — il progresse constamment vers son but, sans se perdre ni dans le désert de la désagrégation ni dans les créations de son imagination. Le danger de cette dernière est évité, comme déjà indiqué, par l'action intégrante, dissolvante, du processus de fusion. La démonstration consistant en la création et la dissolution d'un monde montre mieux que toutes les analyses mécanistes de l'entendement, la nature véritable de tous les phénomènes et la folie de tout désir et de tout attachement.

Toutefois, avant que nous n'arrivions à ce niveau, nous avons à nous occuper de la phase créatrice de l'éclosion en nous de l'image construite sur le schéma *(maṇḍala)* du lotus à quatre pétales. Ce lotus représente l'éclosion de l'esprit accompli, ou l'idéale « Bouddhéité », dans laquelle les qualités d'illumination, ou celles du

Bouddha, qui sont le but du méditant, se présentent séparées sous une forme se prêtant à la contemplation.

Tout comme nous-mêmes, afin de comprendre les propriétés de la lumière du soleil, dissocions ses rayons au prisme, nous devons, pour comprendre la nature d'un Illuminé ou la conscience d'illumination, nous représenter leurs différentes qualités. Car un non-illuminé ne peut comprendre un Illuminé dans sa totalité, mais seulement dans ses aspects partiels qui, selon le plan de l'expérience, par la multiplicité de leurs rapports et de leurs associations, offrent des significations toujours plus vastes et plus profondes.

La mise en rapport de qualités spirituelles, de principes de conscience, de degrés de connaissance, d'éléments existentiels avec des figures, gestes, couleurs symboliques et positions spatiales qui les accompagnent, n'est pas un vain jeu de la fantaisie, ni une spéculation arbitraire, mais la représentation visible d'une expérience spirituelle accumulée et confirmée par les générations, ou d'une expérience en quelque sorte symphonique ou quadri-dimensionnelle de la réalité, dans le sens de toutes les forces s'exerçant — en commun — sur le plan du matériel, du sensible, du psychique ou du spirituel.

Cette action commune, cependant, est harmonique seulement si elle n'est pas troublée par des oscillations impures (c'est-à-dire égoïstes) ; une claire connaissance et un effort bien dirigé sont nécessaires pour conserver pure l'harmonie *(Abstimmung)* intime. Il en va, avec l'instrument de la conscience humaine, comme avec tout autre instrument (musical), qui doit constamment être ré-accordé et dont l'accord dépend de la connaissance de la vibration juste, de l'aptitude à percevoir l'harmonie, de la ferveur et de l'habileté de l'exécutant.

C'est cette connaissance que tout épanouissement

d'image tantrique s'efforce de faciliter sur les différents plans de l'expérience. L'existence commune effective et, souvent, l'interférence de ces plans, ainsi que la simultanéité de leurs fonctions, est ressentie par l'esprit pensant comme une juxtaposition ou une succession et ne peut, de ce fait, être exprimée que de façon discontinue et en phases séparées.

Les conséquences philosophiques et spirituelles ne se découvrent qu'en s'approchant des problèmes donnés de divers côtés et de points de vue différents, au moyen, pour ainsi dire, d'une « attaque concentrique » sur le problème central. Le reste incommensurable qui subsiste dans chaque solution partielle ne peut se résorber que dans la vue d'ensemble ou l'expérience de la totalité. C'est pourquoi, pour poursuivre ce principe jusque dans ses dernières conséquences, une véritable délivrance n'est possible que par une complète illumination, et non par le simple rejet du monde et la négation de ses problèmes, ce qui ne peut conduire — au mieux — qu'à la mort spirituelle ou au pur nihilisme.

Il nous faut donc prendre conscience de l'insuffisance de tous les mots et de tous les essais d'explication intellectuelle et ne plus les voir que comme des valeurs d'approximation nous préparant à une expérience plus profonde, tout comme l'harmonie théorique et le contrepoint n'ont qu'une valeur préparatoire, ne pouvant remplacer la musique vécue.

La mise en rapport des cinq *skandhas (rûpa, vedanâ, saṃjñâ, saṃskâra, vijñâna)* avec les cinq qualités de la conscience d'illumination et les sagesses qui leur correspondent, nous a dévoilé déjà un principe fondamental, à savoir que les plus hautes propriétés sont en germe dans les plus basses, que Bien et Mal, profane et sacré, physique et psychique, terrestre et supraterrestre,

ténèbres et illumination, *saṃsâra* et *nirvâṇa*, etc., ne sont pas des notions absolues et distinctes, mais bien les deux faces d'une même réalité.

VI

LES CINQ DHYÂNI-BOUDDHAS ET LES CINQ SAGESSES

Le monde n'est donc pas damné en bloc, ni déchiré par des contradictions inconciliables ; un pont est montré, qui conduit le monde quotidien des perceptions sensibles dans le temps au royaume de la connaissance intemporelle, une voie qui, non pas par le mépris et la négation, mais par l'ennoblissement et la sublimation des conditions et propriétés données, conduit hors de celles-ci.

Considéré du point de vue des cinq groupes *(skandhas)* ou aspects de l'être individuel, cela signifie, comme nous l'avons déjà vu, que les principes de corporéité *(rûpa)*, de sensation *(vedanâ)*, de perception *(saṃjñâ)* des formes spirituelles et forces formatives volontaires *(saṃskâra)* et de la conscience *(viǰñâna)*, se transforment en l'état de Bouddha ou, selon le cas, en les voies qui y conduisent, en les qualités correspondantes de la conscience d'illumination *(bodhi-citta)*.

La conscience individuelle et limitée d'ego, par la connaissance de la loi universelle *(dharma)*, devient conscience cosmique, comme nous le trouvons symbolisé dans la forme de *Vairocana*, le « Lumineux », (tibét. : *rnam-par-snaṅ-mdzad*). Et avec lui le principe de corporéité individuelle devient potentiellement le « pan-corporel »

dans lequel reposent les formes de toutes choses et, en même temps, selon leur véritable nature, sont reconnues comme les exposants du « Grand vide » *(śûnyatâ)*, par la conscience de « la sagesse semblable au miroir » qui réfléchit toutes choses sans s'attacher à aucune, sans être touché ou ébranlé par elles. Cela est représenté dans la forme d'*Akṣobhya* l'« inébranlable » (tibét. : *mi-bskyod-pa*).

En signe de son imperturbabilité, sa main droite fait le geste de toucher la terre *(bhûmi-sparśa-muarâ)*, ce qui est ferme et inébranlable, symbole de la matérialité, du concret, de l'objectif, tout en restant, cependant, un avec la « Sagesse du grand miroir » qui est sa « *prajñâ* », sa connaissance, indissolublement liée à lui et qui, l'embrassant comme la mère divine, (tibét. : *yum*), est nommée *Locanâ* (la Voyante), en tibétain l'« œil du Bouddha » *(sans-rgyas-spyan-ma)*. Elle est le « Miroir du Grand Vide » dans lequel les objets ni « ne sont », ni « ne sont pas », dans lequel les choses apparaissent sans qu'on puisse dire qu'elles sont à l'intérieur ou à l'extérieur du miroir.

De la même manière, par la connaissance de l'identité essentielle, hors du sentiment égoïste, vient la compassion pour tout ce qui vit, comme nous le voyons personnifié en la forme du *Ratnasambhava* (tibét. : *rin-chen-ḥbyuṅ-gnas*), l'« origine des joyaux »[1], à savoir la cause de l'apparition en ce monde des trois bijoux précieux *(triratna)* : le Bouddha, sa doctrine *(dharma)* et sa communauté *(saṅgha)*. *Ratnasambhava*, lui aussi, touche la terre, mais d'un geste inverse, la paume de la main tournée vers l'extérieur, comme Celui qui donne *(dâna-mudrâ)*. Il donna au monde les trois précieuses choses,

(1) ou *rin-chen-ḥbyuṅ ldan*, « celui qui possède les joyaux ».

en quoi la connaissance du vide *(śûnyatâ)*, personnifiée par *Akṣobhya*, du non-ego, devient la base de l'union intime de tous les êtres. Il est ainsi indissolublement uni à sa *prajñâ*, la « sagesse égalisante » qui, sous la forme de la Mère divine, *Mâmakî* (*Meinheit*), le tient embrassé. Son nom donne à entendre qu'elle regarde tous les êtres comme ses propres enfants, qui lui sont essentiellement identiques.

Ce sentiment d'identité dans la connaissance de son unité intime est, comme il est dit dans le *Vijñaptimâtra-siddhi śâstra*, « la base particulière *(âśraya)* de la connaissance qui recherche *(pratyavekṣaṇa-jñâna)* ». Cela signifie que c'est seulement sur la base et la totale conscience de la grande synthèse que nous pouvons nous consacrer à la connaissance analytique des choses particulières, sans perdre de vue les grandes corrélations.

Ainsi, de la perception sensible et de la discrimination intellectuelle émanent les forces de perception et de discrimination de la contemplation méditative, ce qui est la fonction particulière d'*Amitâbha*, « la Lumière sans bornes » (tibét. : *ḥod-dpag-med*), ou « la Lumière infinie » (tibét. : *snaṅ-ba-mthâ-yas*). Ses mains reposent dans le geste de la méditation *(dhyâna-mudrâ)*. Il est un avec la « Sagesse à la claire vision discriminante » de sa *prajñâ* qui l'embrasse sous la forme de la Mère divine, *Pâṇḍaravâsinî* (tibét. : *gos-dkar-mo*), « celle qui est Vêtue de Blanc ».

Dans la « *Jñâna-siddhi* » d'Indrabhûti il est dit que cette sagesse est appelée *pratyavekṣaṇa-jñâna* parce qu'elle est dès le commencement incréée, brillante de son propre éclat et omnipénétrante.

Cette définition montre qu'il ne s'agit pas ici d'analyse intellectuelle, mais de clarté *intuitive* non influencée par des distinctions logiques ou mentales. C'est la *pure*

spontanéité de la conscience qui contemple, sans préjugés ni conclusions artificielles. Également en pâli l'expression « *paccavekkhaṇa-ñâna* » est associée à la contemplation méditative *(jhâna)* et cela en tant que « savoir rétrospectif » dans lequel sont évoquées les images-souvenirs de représentations spirituelles ou d'expériences intimes.

Lorsque, donc, nous désignons la sagesse d'*Amitâbha* comme « sagesse analytique » par contraste avec la « sagesse réflective du Grand Miroir » ou avec la « sagesse synthétique de l'égalité des êtres », des expressions comme « analytique », « discriminant » « cherchant », « enquêtant », se réfèrent à celles rendues par *pratyavekṣaṇa*, et non pas à une logique *reductio ad absurdum* du monde phénoménal sur la voie de l'analyse philosophique ou scientifique (sciences naturelles) dont le Bouddha reconnaissait déjà l'insuffisance, raison pour laquelle il rejetait les spéculations des métaphysiciens et philosophes de son temps, fait d'où les indianisants du siècle dernier conclurent que le bouddhisme était une doctrine purement intellectuelle sans aucun arrière-plan métaphysique[1]. Le Bouddha n'était certainement pas ennemi

(1) « Lorsqu'on apprend à connaître la littérature scolastique du bouddhisme ancien », remarque Rosenberg (dans son ouvrage « Les Problèmes de la Philosophie bouddhique »), « l'affirmation d'après laquelle il aurait observé une attitude répulsive à l'égard des questions métaphysiques apparaît tout à fait impensable ». Il n'a pas repoussé ces questions parce que *métaphysiques, mais parce que*, considérées sous l'angle métaphysique du Bouddha, *il était logiquement impossible d'y répondre* ». (Rosenberg, « Die Probleme der Buddhistischen Philosophie », p. 58 sqq.).

« On se demande comment expliquer que les auteurs européens ont contesté avec tant d'insistance la métaphysique du bouddhisme originel. Cela peut s'expliquer par une double tendance. D'un côté les missionnaires chrétiens ont insisté sans intention, parfois aussi avec intention sur le caractère non-métaphysique du bouddhisme

de la logique ; au contraire, il en faisait pleinement usage ; mais il montrait en même temps ses limites et enseignait en conséquence ce qui la dépassait : la contemplation directe *(dhyâna)*, qui va au-delà du simple concept verbal *(vitarka-vicâra)*. Cela s'exprime dans la forme d'*Amitâbha* et de sa *Prajñâ*, dans le vêtement d'un blanc immaculé de l'intuition, pur et intangible.

Sur la base de telles contemplations, le vouloir producteur de *karma* lié à l'ego, et les forces imaginatives formées par lui, deviennent l'action non karmique du saint, c'est-à-dire la réalisation du sublime sentier dans la marche du Bodhisattva, dans la vie d'un aspirant à la réalisation ou d'un Bouddha — une vie qui a sa raison suffisante et sa cause, non plus dans la soif d'être, dans l'attachement et le désir, mais dans la compassion pour tous les êtres. Cela est personnifié dans la figure d'*Amoghasiddhi* (tibét : *don-yod-grub-pa*) « Celui qui réalise le but ». Sa *Prajñâ* est la « tout-accomplissante Sagesse » qui, sous la forme de la Mère divine Târâ (tibét. : *Sgrol-ma*), la « Salvatrice » le tient embrassé, pendant que lui-même, dans le geste de l'impavidité *(abhaya-mudrâ)*, bénit tous les êtres.

Si nous employons, ici et ailleurs, le mot de « divin » ce n'est pas dans un sens théiste, mais dans le sens de

pour démontrer sa défectuosité en tant que système religieux, les principaux éléments de caractère religieux faisant défaut. Par ailleurs, on a voulu montrer, dans cette absence de métaphysique dans le bouddhisme, un *avantage* par lequel on peut le présenter comme un système pouvant remplacer une religion sans contredire la philosophie scientifique moderne. Il ne faut pas oublier que le commencement des recherches européennes sur le bouddhisme coïncide avec le déclin de la philosophie métaphysique et avec l'avènement des systèmes matérialistes » (p. 56).

Malheureusement la recherche bouddhiste et la littérature bouddhiste-européenne qui en dépend ont eu à souffrir de cette présentation.

«sublime», qui dépasse le domaine de la perception sensible, appartenant à la plus haute expérience. Nous rendons, de ce fait, le mot tibétain *yum*, ou *yum-mchog* par lequel est désigné l'aspect féminin des *Dhyâni-Bouddhas*, par « Mère divine ». De la même manière les Tibétains appliquent le mot « *lha* » dont le sens ordinaire correspond à l'idée hindoue de « *deva* » c'est-à-dire habitant des plus hautes sphères d'existence (comparable aux hiérarchies angéliques chrétiennes, aux *Dhyâni-Bouddhas*, etc). Le mot « *lha* » ne se met pas au même niveau que l'idée occidentale de « Dieu », car rien n'est plus grotesque que de désigner par « Dieux » les différents Bouddhas, comme cela se produit malheureusement à tout instant. La signification du mot « *lha* », selon l'occurrence, peut correspondre aux définitions suivantes :

1. Habitants des plus hautes sphères d'existence *(deva)* supérieurs aux humains, mais soumis aux lois universelles ;

2. Esprits liés à la terre, « daimons » ou génies de certains lieux ou de certains éléments ;

3. Formes, apparitions créées par l'esprit, comme *Dhyâni-Bouddhas*, etc.

VII

TÂRÂ, AK OBHYA ET VAIROCANA DANS LE SYSTÈME TIBÉTAIN DE MÉDITATION

Târâ tient, parmi les *Prajñâs*, (personnifications féminines de la sagesse) une situation particulière non seulement du fait de son importance au regard des autres aspects féminins unis avec elle au *Dhyâni-Bouddha*, mais encore du

fait qu'en vertu de ses qualités propres, et même séparée d'*Amoghasiddhi*, elle joue un rôle considérable dans la vie religieuse du Tibet. Elle représente l'abandon qui est à la base de toutes les pratiques religieuses, depuis le simple rite d'hommage jusqu'aux sommets des exercices de méditation ; elle est, de ce fait, une des figures les plus populaires, accessibles et attirantes du panthéon tibétain, en laquelle sont réunis tous les traits, humains et divins, d'une madone qui prend pitié des bons comme des méchants, des sages comme des fous.

C'est pour cela qu'elle est désignée, en tibétain, comme « *dam-tshig sgrol-ma* », « la *Dölma* fidèle ». Elle est la personnification de cet abandon plein de foi (*dam-tshig*, sanskr. *bhakti*) auquel rien n'est impossible. C'est « la foi qui déplace les montagnes », la sagesse du cœur. Dans les religions théistes de l'Inde, la *bhakti* est l'amour de Dieu, la totale consécration et l'identification avec Dieu. Elle est ainsi davantage *śraddhâ*, confiance pleine de foi, étant portée par la force de l'amour. Un *bhakta* est aussi bien un « dévôt », un croyant, qu'un amoureux.

Le mot tibétain « *dam-tshig* » est la consécration au Bouddha dans son propre cœur. La syllabe « *dam* » signifie attaché, fixé, ferme. « *Dam-tshig* » peut donc signifier un vœu, un serment, une promesse solennelle, tout comme un accord (skt : *samaya*). Mais c'est un attachement, ou plus exactement une union par la force d'un abandon plein d'amour, par lequel le méditant s'identifie avec le Bouddha qui forme le centre de son *maṇḍala* ou l'objet de ses pratiques dévotionnelles (skt. *sâdhanâ*) et se consacre à l'œuvre des Illuminés, au service de tous les êtres. Dans ce sens, « *dam-tshig* » est aussi bien « consécration » que « vœu ».

« *Dam-tshig* » est, dans son sens le plus vrai, le facteur religieux (liaison intime au sens du mot latin *religio*), sans lequel aucune méditation, aucun acte cultuel ne peut

avoir ni sens ni valeur. C'est la vénération pour l'inexplicable, faute de quoi les symboles perdraient leur force et leur signification.

La notion de « *dam-tshig* » joue, dans la vie religieuse du Tibet, un rôle vraiment central et constitue entr'autres le motif principal de la discrétion observée par les initiés en ce qui concerne les rites d'initiation et l'expérience méditative. Le *sâdhak* est exhorté à ne pas parler de ces expériences à des profanes ou à de simples curieux, non pas parce qu'elles sont secrètes, mais parce qu'il perdrait son « *dam-tshig* », la force de sa consécration intime, si, par des paroles, il rabaissait ce qui est très saint au niveau du profane.

Par la « discussion intellectuelle » *(zerreden)* du mystère, nous détruisons la pureté de l'attitude intérieure, la vénération qui est la clé du temple de la Révélation. Tout comme le mystère de l'amour ne peut s'épanouir que s'il est soustrait aux regards de la foule, ou comme un amoureux ne discute pas de son aimée au-dehors, ainsi le mystère de la transformation intime ne peut pas s'accomplir, si la force cachée de ses symboles n'est pas sauvée des regards profanes et des bavardages de ce monde.

Dans le système tibétain de méditation, les formes « divines » qui apparaissent dans la phase créative de visualisation et qui remplissent les cercles concentriques du *maṇḍala*, sont réparties en « *ye-śes-pa* » et « *dam-tshig-pa* », c'est-à-dire en « connaissants » (skt. *jñânin*) et « adorateurs » *(bhakta)*. Elles représentent les deux forces capitales de la méditation, sentiment et connaissance, *ethos* et *logos*, par l'union desquelles la rédemption et l'illumination sont réalisées.

Les quatre *Dhyâni-Bouddhas* extérieurs peuvent en conséquence être répartis en deux groupes : *Akṣobhya-Amitâbha* (axe est-ouest) en tant que riches de connais-

sance *(ye-śes-pa)*, *Amoghasiddhi-Ratnasambhava* (axe nord-sud), riches de sentiment *(dam-tshig-pa)*. *Vairocana*, au centre, représente leur combinaison : leur origine ou leur fusion, selon le point de vue dont nous partons, quand nous contemplons les *Dhyâni-Bouddhas*.

Comme, selon le concept des *Vijñânavâdins*, pris en son fondement, il n'y a qu'un seul *skandha*, à savoir *vijñâna* les quatre autres *skandhas* seraient considérés comme des *vijñânas* de modification et les quatre (ou huit) modes de conscience comme des formes, ou apparitions, de la conscience universelle. C'est pour cela que, dans le *Vijñaptimâtra-siddhiśâstra* il n'est question que de quatre Sagesses ; car, avec la transmutation (Umwandlung) des quatre modes de conscience ou des quatre *skandhas* qu'ils conditionnent, s'accomplit la transformation des principes de conscience qui sont à la base d'eux tous. En d'autres termes : les cinq Sagesses, le pur et transcendant état de Bouddha, la connaissance de la loi universelle *(dharma-dhâtu-jñâna)*, est la somme, comme aussi l'origine, des quatre Sagesses. Elle peut être placée aussi bien au commencement qu'à la fin de la série, selon que nous considérons les quatre Sagesses comme l'épanouissement de l'état de Bouddha, depuis le centre de l'indifférencié « ainsi-être » *(tathatâ)* vers l'être actif et différencié, ou comme avance progressive vers la conscience illuminée, depuis les divers aspects actifs de la connaissance — de la sagesse tout-accomplissante et créativement contemplante, jusqu'à la plus haute réalisation de la complète « Bouddhéité ».

Dans le premier cas, *Akṣobhya* représente le premier stade d'épanouissement de la connaissance de Bouddha, dans lequel toutes choses passent de l'état de « vide » à la manifestation visible, sans perdre leur corrélation avec leur nature originelle *(śûnyatâ)*. Dans le deuxième cas, *Akṣobhya* représente le plus haut degré d'intégration

dans le domaine de la possibilité humaine d'expérience, dans laquelle se reflète la réalité de la sphère du *dharma*, qui est vide de toutes limitations ou notions. Dans ce cas, *Akṣobhya* devient le reflet de *Vairocana*, c'est-à-dire l'expérience de *śûnyatâ* sur le plan le plus élevé de la conscience individuelle dans l'expérience de *śûnyatâ*.

Il est dit en conséquence, dans le *Jñânasiddhi* d'*Indrabhuti*, à propos de la Sagesse semblable à un miroir *(âdarśa-jñâna)* : « Tout comme l'on voit sa propre image dans un miroir, ainsi le *Dharmakâya* est vu dans le miroir de la Sagesse ».

Akṣobhya se révèle ainsi comme le plus mystérieux des *Dhyâni-Bouddhas*, qui se tient le plus près du centre transcendant *(Vairocana)* et qui, tout comme son emblème le *vajra*, embrasse les deux côtés de la réalité : ce qui a forme et ce qui est sans forme. Car lorsque « la Sagesse du Grand Miroir » est tournée vers le monde des formes, la nature de toutes choses, matérielles ou immatérielles, avec ou sans forme, est reconnue comme une forme d'expression de la *śûnyatâ*. Mais lorsque le miroir de la connaissance est tourné vers la sphère du *Dharma*, c'est la *śûnyatâ* elle-même qui devient expérience.

Ainsi *Akṣobhya*, dans son aspect tourné vers le monde reflète la vraie nature des choses par delà l'être et le non-être *(dharma-nairâtmya)* ; dans son aspect tourné vers le *dharma-dhâtu*, il reflète la nature de *Vairocana*.

Dans ces écoles du *Vajrayâna* qui suivent la voie mystique, le « sentier intérieur de *Vajrasattva* », de l'« être de diamant » (du *Dhyâni-Bodhisattva* ou reflet actif d'*Akṣobhya*), en qui les rayons des Sagesses unies sont intégrés, les rôles d'*Akṣobhya* et de *Vairocana* subissent une interversion, c'est-à-dire que *Vajrasattva-Akṣobhya* devient la totalité de tous les *skandhas* intégrés dans l'ensemble des purs principes de conscience (tibét. : *rnam-par-śes-paḥi-*

phuṅ-po gnas-su dag pa), alors qu'à *Vairocana* est subordonné l'ensemble du principe formatif des formes phénoménales corporelles (tibét. : *gzugs-kyi phuṅ-po gnas-su dag pa)*, c'est-à-dire le principe d'extension spatiale, de l'espace comme condition préalable de tout ce qui est corporel. De ce fait, *Vairocana* se trouve plus ou moins placé dans le rôle de conscience latente de conservation, de fondement universel de toute formation — avant toute formation — tandis que *Vajrasattva-Akṣobhya* est la connaissance consciente de cet état. La subtilité de ces distinctions est telle qu'il est difficile de la saisir avec des mots, sans dépasser le but ou sans le rabaisser ; les mots ont tendance à matérialiser ces choses et les raisons d'un tel déplacement d'accent ne résultent pas de nécessités logiques, mais du point de départ individuel de la méditation et de l'attitude spirituelle (ou affective) qui en résulte.

Une méditation qui, par exemple, prend pour point de départ l'image, l'idée ou l'expérience d'*Amitâbha*, à la place de *Vairocana* ou d'*Akṣobhya* est dominée par un autre principe ; elle peut mettre *Amitâbha* à la place de *Vairocana*[1] et, en conséquence, voir sous une autre perspective et sous un point de vue différent le *maṇḍala* tout entier. En termes musicaux : cette composition peut être mise en différentes tonalités.

Les *Nyingmapas*, adeptes de la plus ancienne école du

(1) Comme cela est représenté dans la gravure illustrant le titre de cette partie, dont le centre contient la syllabe-germe d'*Amitâbha (bîja-mantra)* HRĪḤ, tandis que le OṂ de *Vairocana* a été placé au sommet, à l'Ouest, place originelle d'*Amitâbha*. Il convient ici de noter que, dans les *maṇḍalas* tibétains, l'orientation est disposée de manière que l'ouest est en haut, l'est en bas,, le sud à gauche et le nord à droite.

bouddhisme tibétain qui remonte à *Padmasambhava*, de qui vient le *Bardo Thödol (bar-do-thos-grol)*, représentent la tradition, plus proche de celle des *Vijñânavâdins*, dans laquelle *Vairocana* est l'exposant des éléments de conscience universels et non différenciés, dont la *Prajñâ* est représentée comme la « Mère de l'Espace céleste » qui l'embrasse et qui lui est indissolublement unie (tibét. : *nam-mkhaḥi-dhyiṅs-dbaṅ-phyug-ma*), (skt. : *âkâśadhatiśvarî*), la symbolisation du Grand Vide qui enveloppe tout.

Les *Kargyülpas*, au contraire, penchent pour l'autre concept, ci-dessus décrit, d'après lequel *Vairocana* est associé à « la totalité de la matière résorbée dans son état originel » et qui attribue à *Akṣobhya* le rôle, plus actif et plus important, de pur principe de conscience. Cela explique la différence entre le manuscrit du Lama Dawa Samdup et l'édition xylographique autorisée du *Bardo Thödol* dans tout le Tibet, qui s'en tient à la plus ancienne tradition et qui attribue à *Vairocana* la plénitude du pur principe de conscience, de laquelle, d'après la doctrine originelle des *Vijñânavâdins*, émanent en premier lieu les agrégats de forme, de sentiment, de perception et de vouloir. D'un autre côté, il nous faut voir clairement que, dans la tradition des *Kargyülpas*, il ne s'agit en aucune façon d'une « innovation » arbitraire, mais seulement d'une plus grande insistance sur l'aspect métaphysique de la *śûnyatâ*, tel qu'il a été tiré de la tradition des *śûnyavâdins* de l'ancien *Vajrayâna* et conservé vivant, comme un essentiel courant sous-jacent dans la vie spirituelle du tantrisme bouddhique.

VIII

SYMBOLIQUE DE L'ESPACE, DES COULEURS, DES ÉLÉMENTS, GESTES ET QUALITÉS DE L'ESPRIT

Nous pouvons comparer les formes-apparences des *Dhyâni-Bouddhas* dans la phase créative de la vision intérieure méditative avec celles des rayons de soleil tombant sur un prisme, où les propriétés de la lumière sont visibles, sous la forme de couleurs différentes. Cette comparaison est d'autant plus adéquate que, dans les formes-apparitions des *Dhyâni-Bouddhas*, les couleurs jouent un rôle important. Elles sont les représentantes de certaines particularités et associations mentales auxquelles l'initié est aussi sensible qu'un musicien averti l'est aux sons. Elles transmettent la vibration particulière à chaque forme-apparition ou à chaque aspect de la connaissance ou de la sagesse, qui s'exprime, dans l'audible par la vibration correspondante du mantra, dans le corporel par le geste *(mudrâ)* et au plus profond du royaume intérieur par l'attitude spirituelle appropriée.

Le réseau des rapports s'étend à tous les domaines de la perception et de la représentation spirituelle et sensible, de sorte que, du chaos de la conscience terrestre, se dégage lentement un Cosmos bien ordonné, clair et maîtrisable.

L'élément fondamental de ce cosmos est l'espace. L'espace est ce qui tout embrasse, le principe de parfaite unité. Sa nature est le vide et, parce qu'il est vide, il peut tout embrasser et contenir. En contraste avec l'espace est le principe de substance, de différenciation, d'objectivité. Mais rien ne peut exister sans espace. L'espace est la condition préalable de toute existence et de tout existant,

qu'ils soient de nature matérielle ou immatérielle ; nous ne pouvons, sans espace, nous représenter aucun objet ni aucune existence. L'espace, ainsi, est non seulement une condition *sine qua non* de toute existence, mais encore une propriété fondamentale de notre conscience.

Notre conscience détermine le genre d'espace dans lequel nous vivons. L'infinitude de l'espace et celle de la conscience sont identiques. A l'instant où un être découvre sa conscience, il prend conscience de l'espace. A l'instant où il devient conscient de l'infinitude de l'espace, il découvre l'infinitude de la conscience.

Si, donc, l'espace est une propriété de notre conscience on peut tout aussi légitimement dire que l'expérience de l'espace est le critérium de l'activité de l'esprit et d'une haute conscience. La manière d'expérimenter ou de percevoir l'espace caractérise la dimension de notre conscience. Le monde à trois dimensions que nous percevons par notre corps et par nos sens n'est qu'*une* dimension parmi les nombreuses possibles. Quand nous parlons d'« espace-temps », nous faisons déjà allusion à une plus haute dimension, c'est-à-dire à un espace qui n'est plus ressenti par le corps et les sens, mais comme une possibilité de mouvement dans une tout autre direction.

Et quand nous parlons d'expérience spatiale de la méditation, nous avons affaire avec une dimension tout à fait différente, à laquelle la « troisième dimension », que nous connaissons, sert de simple point de départ et dans laquelle la succession dans le temps devient juxtaposition dans l'espace ; la juxtaposition dans l'espace devient intériorisation, et l'intériorisation devient un vivant *continuum*, par delà l'être et le non-être, dans la fusion du temps et de l'espace, dans cette dernière et incommensurable unité « en forme de point » qui, en tibétain est désignée comme *thiq-le* (skt. : *bindu*). Ce mot, qui a

plusieurs sens, tels que « point », « zéro » *(śûnya)*, « goutte », « germe », « semence » (sperme, également) etc., joue un rôle important dans la terminologie de la méditation tibétaine. Il désigne le point de départ concentrateur du déploiement spatial de toute méditation, comme aussi le point final de l'intégration *(Einschmelzung)*. C'est ce point d'où prennent leur départ l'espace intérieur et l'espace extérieur et dans lequel ils redeviennent un.

Lorsque les hommes contemplent le ciel et invoquent le « ciel », ou une puissance qu'ils s'imaginent y demeurer, ils éveillent en réalité des forces qui leur sont intérieures et qu'ils projettent à l'extérieur comme espace, ciel ou univers, rendus sensibles et visibles. Quand nous contemplons la profondeur mystérieuse et bleue du firmament, nous contemplons aussi la profondeur de notre propre être, de notre conscience énigmatique, tout-enveloppante, dans sa sereine pureté originelle, qui n'est pas troublée par des pensées ou des représentations, qui n'est pas divisée par des discriminations, des attractions ou des répulsions. C'est là que se trouve la félicité indescriptible, inexplicable qui nous remplit dans de telles contemplations.

Par de telles expériences nous devient compréhensible la signification du bleu profond comme centre et point de départ de la symbolique méditative et de la contemplation ; il est la lumière de la Sagesse transcendantale du *Dharmadhâtu* — origine de toute conscience et de toute connaissance, indifférenciée, potentielle, tout-enveloppante comme l'espace infini — qui émane, tel un bleu lumineux, du cœur de *Vairocana*, du *Dhyâni-Bouddha* central (qui occupe le centre du *Maṇḍala* des cinq *Dhyâni-Bouddhas*, dans le calice du lotus à quatre pétales de l'esprit).

C'est pour cela qu'il est dit, dans le *Bardo Thödol* que « du domaine intermédiaire bleu foncé de la force germi-

native *(thig-le)* potentielle (littéralement : « expansive » *brdal-ba*), le bienheureux *Vairocana* au corps de couleur blanche, siègeant sur le trône du Lion, avec, en mains, la roue aux huit rayons de la Loi (Dharma), et qu'embrasse la Mère de l'Espace céleste, fait son apparition ». La lumière bleu d'azur de la Sagesse du *Dharma-dhâtu*, qui est identifiée à la forme originelle ou au pur élément de la conscience *(rnam-par-śes-paḥi-phuṅ-po gnas-lu dag-pa)* symbolise en même temps la potentialité du « Grand Vide », qui trouve son expression dans la belle (et compréhensible par tous) parabole du sixième Patriarche *(Hui-Neng)* de l'école *Ch'an* : « Quand vous m'entendez parler du vide, ne vous laissez pas fourvoyer par l'idée que je désigne ainsi une simple vacuité. Il est de très grande importance de ne pas s'égarer dans une telle interprétation ; car si, par exemple, un homme est là assis et garde son esprit complètement amorphe, il se maintiendrait seulement dans un état de vide au sens d'une totale indifférence ou impassibilité. Le vide, infini de l'univers, cependant, est capable de receler des myriades d'objets aux formes et figures les plus diverses : soleil et lune, étoiles et mondes, montagnes, fleuves, ruisseaux et sources ; forêts et buissons, hommes bons et mauvais, légitimité du bien comme du mal, mondes divins et infernaux ; les mers les plus profondes et les montagnes les plus élevées *(Mahâmeru)*. L'espace embrasse tout cela ; de la même manière procède le « vide » de notre propre nature. Nous disons que l'être véritable de notre esprit est grand, parce qu'il embrasse toutes choses, parce que *toutes choses reposent enfermées dans notre nature* »[1].

(1) « Sûtra du sixième Patriarche » *(Hui-Neng)* d'après Wong-Mou-Lams, traduction anglaise dans « A Buddhist Bible », éditée par Dwight Goddard.

Cependant, tout comme l'espace (encore que, selon l'apparence, nous vivions en lui, que nous en soyons remplis et enveloppés et que nous en portions l'infinitude dans le cœur) ne peut être décrit ou défini comme un tout, mais seulement dans ses aspects partiels et en rapport avec *l'individu qui en fait l'expérience*, de même la nature de la conscience et de l'état de Bouddha ne peut être rendue intelligible que par l'individualisation de ses différents aspects. De même que, pour nous orienter dans l'espace, nous parlons de l'est, de l'ouest, du nord et du sud, associant à chacun de ces points cardinaux une partie de la circonférence parcourue par le soleil, sans pour cela mettre en question l'unité de l'espace ou de la source lumineuse, ainsi distinguons-nous, dans l'espace expérimental de notre âme et selon les phases de son épanouissement, une orientation vers le nord, le sud, l'est ou l'ouest, une forme de contemplation, une attitude, une manière d'expression, sans pour autant nier l'unité, la coexistence simultanée de l'ensemble des phases ou aspects spatiaux. Dans le grain de semence, la racine, le tronc, les feuilles, les fleurs et les fruits sont présents dans une unité indifférenciée. C'est seulement quand ils se séparent dans le temps et l'espace que, pour nous, ils deviennent réalité.

C'est pour cela que, des bleues profondeurs de l'espace, c'est-à-dire des profondeurs de la conscience indifférenciée, s'élèvent les formes et le lumineux rayonnement des *Dhyâni-Bouddhas*. A l'est apparaît *Akṣobhya*, coloré d'espace (bleu foncé) ; de son cœur émane la lumière non encore qualifiée, incolore, pure, blanche (semblable à la teinte corporelle de *Vairocana*) de la Sagesse pareille au Miroir, dans laquelle les formes de toutes choses *(rûpa)* se distinguent les unes des autres et sont réfléchies avec la clarté, la fermeté et l'impartialité d'un miroir que n'affectent pas les objets qu'il reflète.

C'est l'attitude d'un observateur impartial, la pure et spontanée intériorisation (l'*immédiateté* du « *satori* » dans le bouddhisme Zen), par élimination de la pensée habituelle c'est-à-dire préconçue, comme aussi de cet isolement, objectif en apparence mais en réalité la plupart du temps arbitraire, du donné organique ou conditionné dans le temps, au moyen des phénomènes particuliers arrachés à leur corrélation vivante et objectivés.

Mais à la lumière de la Sagesse semblable au Miroir, les choses sont « désobjectivées » sans être privées de leur forme, dépouillées de leur matérialité, sans être dissoutes, tandis qu'est reconnu le principe de la conscience créatrice, de l'*âlaya-vijñâna*, qui est à la base de toute matérialité et de toute forme, à la surface de laquelle les formes s'élèvent et s'effacent comme les vagues à la surface de la mer, de cette mer dont la surface par un calme complet, réflète le pur vide (*śûnyatâ : Vairocana* sous son aspect féminin) et la pure lumière (*Vairocana* sous son aspect masculin, comme illuminateur) de l'espace céleste.

C'est pour cela qu'il est dit dans le *Bardo Thödol* au deuxième jour de l'« expérience de la réalité » : « Au deuxième jour brille la pure forme de l'élément Eau, comme une lumière blanche. En même temps apparaît, sortant du bleu royaume oriental de la Félicité, le bienheureux *Vajrasattva-Akṣobhya*, au corps couleur bleu foncé, tenant en mains un *vajra* à cinq pointes, siégeant sur un trône porté ou s'appuyant sur deux éléphants (symbole d'immutabilité, donc emblème d'*Akṣobhya*, l'Immuable), embrassé par la Mère divine *Locanâ* (tibét. : *sans-rgyas-spyan-ma* : « l'Œil-Bouddha »). Le pur principe des formes-apparences matérielles *(gzugs-kyi phuṅ-po gnas-su dag-pa)*, la pure, blanche et radieuse lumière de la Sagesse semblable au Miroir, émane du cœur de *Vajrasattva*, sous l'aspect père-mère *(yab-yum)*... ».

Le *Dhyâni-Bouddha* de la direction du sud est, comme le soleil à midi, le symbole du don tiré de la plénitude de la force spirituelle. *Ratnasambhava*, dont la teinte correspond à la chaude lumière du soleil, apparaît dans le geste de donner *(dâna-mudrâ)* les Trois Objets précieux *(triratna)*. De son cœur émane la lumière dorée de la « Sagesse de l'essentielle égalité de tous les êtres ». Le pur principe du sentiment, qui lui est attribué, s'élève en lui jusqu'à la compassion, à l'amour qui tout embrasse, au sentiment d'identité.

Sur le plan élémentaire, *Ratnasambhava* correspond à la terre, qui porte et nourrit tous les êtres avec l'impassibilité et la patience d'une mère devant qui tous les êtres nés d'elle sont égaux. La couleur symbolique traditionnelle de la terre est le jaune. Dans sa forme la plus pure, elle brille dans le métal précieux (l'or) ou dans la gemme *(ratna)*; dans l'alchimie mystique, elle est la « prima materia » ou la pierre philosophale *(cintamaṇi)*.

Il est dit, en conséquence, dans le *Bardo Thödol* : « Au troisième jour, brille la pure forme de l'élément Terre, comme une lumière jaune. En même temps sort du royaume doré du sud la gloire du bienheureux *Ratnasambhava*, au corps de couleur jaune, avec un joyau dans la main, siégeant sur le trône fait de chevaux[1], embrassé par la mère divine *Mâmakî (yum-mchog mâ-ma-ki)*.

Le pur principe originel du sentiment *(tshor-baḥi phuṅ-po dbyiṅs-su dag-pa)* brille comme la lumière jaune de la Sagesse de l'Égalité... ».

Amitâbha, le *Dhyâni-Bouddha* de la direction occidentale, apparaît dans la couleur (rouge) du soleil couchant et, comme il convient à l'heure la plus contemplative de la

(1) Le cheval, symbole solaire, est associé au sud et au soleil à son zénith.

journée, tient ses mains posées dans le geste de la méditation. La lumière rouge foncé de la claire vision discriminante émane de son cœur et le lotus ouvert *(padma)* de la méditation épanouissante et créatrice fleurit dans ses mains. L'aptitude à la contemplation intuitive émane du principe sublimé de la perception, qui est subordonné à *Amitâbha*. A lui correspond, sur le plan de l'élémentaire, le feu, qui dans la symbolique traditionnelle, symbolise l'œil et la fonction visuelle[1].

Il est dit, en conséquence, dans le *Bardo Thödol* « le quatrième jour brille la pure forme de l'élément Feu, comme une lumière rouge. En même temps apparaît, hors du rouge royaume occidental de la Béatitude, le Bienheureux *Amitâbha* au corps de couleur rouge, un lotus dans la main, siégeant sur le trône du paon, embrassé par la Mère divine *Pâṇḍaravâsinî*, la « Blanc-vêtue » *(gos-dkar-mo)*. Le pur principe d'aperception *(ḥdu-śes-kyi-phuṅ-po gnas-su dag-pa)*, brille comme la rouge lumière de la Sagesse discriminante... ».

Amoghasiddhi, le *Dhyâni-Bouddha* de la direction septentrionale du ciel, représente en quelque sorte « le soleil de minuit », c'est-à-dire l'activité mystérieuse des forces spirituelles qui, échappant aux sens, invisibles et cachées, sont à l'œuvre pour amener les êtres à la maturité de la connaissance et à la délivrance. La lumière jaune d'un soleil intérieur *(bodhi)*, soustraite au regard, unie au bleu foncé du ciel nocturne (dans lequel l'espace insondable de l'univers semble s'ouvrir) forme avec lui le vert, calme et mystique, d'*Amoghasiddhi*. La lumière verte de la Sagesse active et tout-accomplissante, qui émane de son

(1) De ce fait, le paon, dont le plumage est ocellé, est l'animal sur lequel repose le trône d'*Amitâbha*.

cœur, unit l'universalité de la lumière bleue de *Vairocana* à la chaleur riche de sentiment de la lumière de l'égalité des êtres qui jaillit de *Ratnasambhava.*

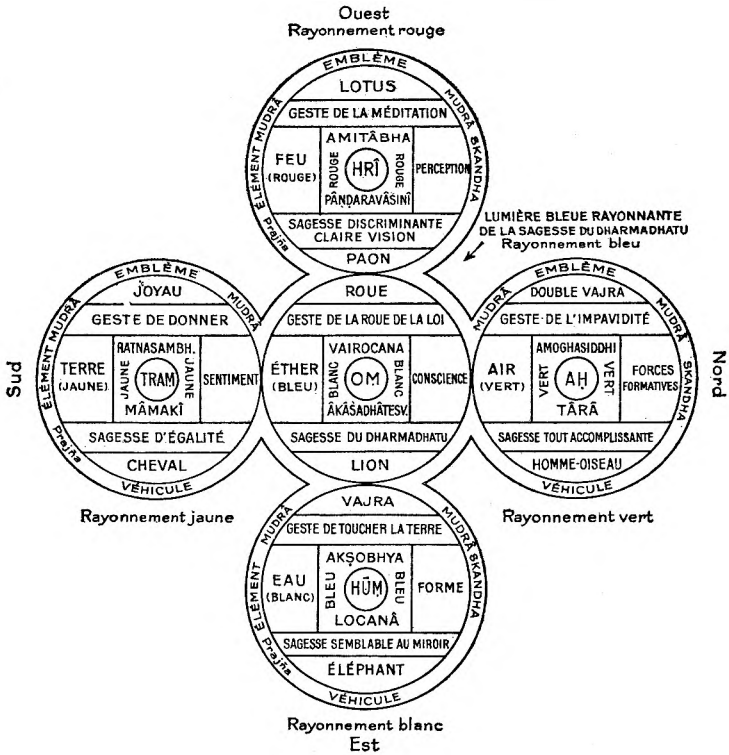
Ainsi, la connaissance de l'essentielle égalité et unité de tous les êtres, transformée en l'activité universelle et spiritualisée, devient le salut de toutes les créatures, dans l'abnégation de soi-même, par la force de l'amour qui tout embrasse *(maitrî)* et de la compassion universelle *(karuṇâ).* Ces deux forces, si elles sont enracinées dans les Sagesses qui ont été décrites, forment l'indestructible double-sceptre *(viśva-vajra,* tibét. : *rdo-rje rgya-gram)* d'*Amoghasiddhi* qui est, dans ce sens, considéré comme une intensification du *vajra* tenu par *Akṣobhya* et qui représente ici le principe, purifié de tout égoïsme, du vouloir, la force magique spirituelle *(siddhi)* d'un Bouddha.

A cette force omnipénétrante correspond, sur le plan de l'élémentaire, l'air, principe du mouvement et de l'extension, le principe de vie, souffle vivant *(prâṇa).*

Dans le *Bardo Thödol* il est dit : « Au cinquième jour brille la pure forme de l'élément Air, comme une lumière verte. En même temps, apparaît, hors du vert royaume nordique des actes efficaces, le bienheureux *Amoghasiddhi* au corps de couleur verte, avec un double *vajra* en forme de croix dans la main, sur un trône de harpies[1] planant dans l'espace céleste, embrassé par la Mère divine, la fidèle *Dölma (dam-tshig sgrol-ma).* Le pur principe du vouloir *(ḥdu-byed-kyi phuṅ-po gnas-su-dag-pa)* brille comme la lumière verte de la Sagesse tout-accomplissante ».

(1) Tibet : *śaṅ-śaṅ* prononc. « Shang-shang », créature mi-homme-mi-oiseau. De la taille jusqu'en haut elles ont l'aspect humain, à la fois mâle et femelle. Leurs pieds et leurs ailes sont ceux des oiseaux.

Le Lotus du quintuple épanouissement de la vision intérieure
Mandala des cinq Dhyâni-Bouddhas, leurs aspects féminins, qualités et symboles, selon les enseignements du Bardo-Thödol



Les syllabes-germes dans les petits cercles seront discutées dans la partie suivante (IV

IX

L'IMPORTANCE DU BARDO THÖDOL COMME FIL CONDUCTEUR DANS LE DÉPLOIEMENT DES IMAGES

La description de ces visions apparaissant dans « l'intervalle » *(bar-do)*, immédiatement après la mort ne doit être conçue ni comme de primitives croyances populaires, ni comme des « spéculations » théologiques, car nous n'avons pas là affaire avec l'apparition d'êtres surnaturels comme des Dieux, des esprits ou des génies, mais avec les reflets visibles d'événements ou d'états d'esprit intérieurs créés dans le déploiement d'images de la méditation *(dhyâna)* et qui ont été acquis par une discipline, ayant duré toute la vie, concernant les méthodes de plongée spirituelle et la pratique de la vision créatrice. Les apparitions, en ces formes lumineuses, sont comme un mur protecteur défendant les adeptes contre les craintes de la mort et les dangers d'un glissement vers les états inférieurs de la renaissance, en appelant à la rescousse tout ce qu'il y a dans son esprit de noblesse d'aspiration et de lumière.

Une telle évocation des images intérieures et des forces spirituelles est ce qu'on veut exprimer par « *thos-grol* », « libération de l'ouïe » ou « libération par l'ouïe ». Seul celui qui a des oreilles pour entendre, c'est-à-dire qui s'est préparé durant sa vie à l'appel du salut et a formé les organes nécessaires, peut entendre et suivre l'appel. Seul celui qui a développé l'œil intérieur peut avoir les visions salvatrices. Mais à ceux qui n'ont pas développé leurs aptitudes à la vision et à l'audition intérieures, le seul fait d'entendre le *Bardo Thödol* ne peut servir de rien.

C'est pourquoi le texte déclare que « ceux qui ont médité

sur la grande Perfection (*rdzogs-chen* skt. *sampannakrama*, le degré de la plénitude qui est atteint sur la voie de la totale dissolution [*layakrama*]) et sur le Grand Symbole (*phyag-rgya chen-po*, skt. *mahâmudrâ*, la grande posture spirituelle de l'Accomplissement *(Ganzwerdung)*) reconnaîtront la claire lumière (l'illumination) au moment de la mort et réaliseront le *Dharmakâya* (l'état de complète libération) sans avoir besoin de la lecture de ce *Thödol* ».

Dans le même sens, il est dit à un autre endroit que « si l'on *a médité, étant dans le monde des humains*, sur les images de ces divines formes d'apparitions *(mi-gyul-du ... sku ḥdi-rnams mṇon-rlogs sgom-pa)*, à l'apparition de celles-ci dans le *Bardo* les ayant reconnues, on atteint la libération. Mais si, à ce moment, on ne se souvient pas de tels enseignements, d'entendre [le *Bardo Thödol*] ne sert de rien ».

Le *Bardo Thödol* est ainsi, en première ligne, un livre pour préparer les vivants non pas aux dangers de la mort, mais pour profiter des grandes occasions qui s'offrent à l'instant de rejeter sa corporéité, soit en vue d'une meilleure renaissance, soit en vue de la libération.

A qui la philosophie bouddhique est familière, il est clair que naissance et mort ne constituent pas des phénomènes uniques dans la vie humaine, mais quelque chose qui s'accomplit en nous de manière ininterrompue. A tout instant quelque chose, en nous, meurt, et renaît. Les différents *Bardos* ne sont rien d'autre que les divers états de conscience de notre vie : l'état de conscience de veille (état normal de l'être né au monde humain, tibét. : *skyes-nas bar-do*), l'état de conscience du rêve *(rmi-lam bar-do)*, l'état de conscience de la méditation profonde *(bsam-gtan bar-do)*, l'état d'expérience de la mort *(ḥchi kha bar-do)*, l'état d'expérience de la Réalité *(chos-ñid bar-do)*, l'état de conscience de la renaissance *(srid-pa bar-do)*.

Tout ceci est clairement décrit dans les « *strophes-*

racines des [*six*] *Bardos* » *(bar-dohi rlsa-lshig)* qui, avec les « Prières et aspirations » *(smon-lam)*[1] constituent le noyau originel du *Bardo Thödol* (autour de quoi se cristallisent les parties en prose, à titre de commentaires), ce qui démontre que nous avons là affaire avec la réalité de la vie et non pas seulement à une homélie avant la mort, voire à une messe des morts, niveau auquel le *Bardo Thödol* était descendu en des temps ultérieurs.

Il ne s'adresse pas seulement à ceux qui s'approchent du terme de leur vie ou qui sont à ce moment même, mais tout aussi bien à ceux qui ont encore la vie devant eux et qui prennent pour la première fois pleine conscience de leur existence — en particulier de leur existence humaine. Etre né en la forme d'existence humaine est un privilège déjà reconnu pour tel par le Bouddha, car il offre l'occasion rare du destin décisif, du « retournement » et, ainsi, de la Libération. C'est pourquoi :

« Puissé-je, maintenant qu'apparaît le Bardo de la Vie[2],

(1) Le *smon-lam* tibétain correspond au sanskrit *praṇidhâna*, qui n'est pas une prière à caractère de supplication, mais un appel aux forces les plus élevées de notre esprit, de notre plus haut idéal et l'évocation de ceux qui ont réalisé cela (le Bouddha) en y joignant la ferme résolution ou le vœu d'imiter leur exemple et de mettre en pratique nos aspirations.

(2) Le lama Kazi Dawa Samdup traduit ici : « Bardo du lieu de naissance. Selon toute apparence, son manuscrit contient « *skye(s)-gnas* » au lieu de « *skyes-nas* », comme l'édition autorisée, de bois gravés, le donne, et qui signifie mot à mot « le Bardo d'être devenu né », c'est-à-dire de la vie. L'expression « Bardo du lieu de naissance » conduirait au malentendu d'après lequel il s'agirait là du sein maternel, du « lieu » *(gnas)* de la naissance et, ainsi, du Bardo de la renaissance mentionné au 6e vers *(srid-pa bar-do)*, auquel cas on ne pourrait parler que de cinq *Bardos* et non de six. Même si le mot *gnas* est employé dans certaines traditions, il faut bien nous dire que le mot « *gnas* » a beaucoup de significations. Il peut désigner un lieu, une

Chasser l'oisiveté, car la vie n'a pas de temps à gaspiller.
Puissé-je cheminer sur le sentier de l'audition, de la réflexion et de la méditation !
Puissé-je réaliser le « triple corps » dans la voie des formes d'apparitions et de l'esprit,
Et, ayant maintenant obtenu enfin une vie humaine,
Que je ne perde plus de temps en vaines distractions ! »

Écouter, réfléchir et méditer sont les trois degrés de l'état de disciple. Que le mot tibétain pour « écouter », sous ce rapport *(thos)*, comme dans l'expression « Thödol » *(thos-grol)* ne doive pas être confondu avec la simple perception physique sensible, cela peut être vu par l'exemple de l'expression « *ñan-thos* » qui correspond au terme sanskrit « *śravaka* », désignant un disciple et plus précisément un disciple du Bouddha ; non pas, par conséquent, un simple auditeur de l'enseignement, mais bien quelqu'un qui s'y consacre dans une confiance pleine de foi *(śraddhâ)*, qui « l'écoute avec son cœur » et le saisit intérieurement. Tel est le premier degré de la discipline. Au deuxième degré le sentiment intuitif est élaboré mentalement et confirmé par la raison expérimentale, alors qu'au troisième degré ce qui est pressenti par le sentiment et intellectuellement reconnu par expérience directe, devient vivante Réalité. Ce qui était savoir intellectif devient certitude intime, dans laquelle le connaissant ne fait qu'un avec le connu.

C'est là, le haut niveau spirituel obtenu par les enseignements du *Bardo Thödol*, élevant le disciple initié au-

sphère, un territoire, un domaine, l'appartenance à un certain ordre ou à une certaine classe, l'univers empirique, le monde ou l'état d'expérience humaine, le monde de la vie et de la mort, etc.

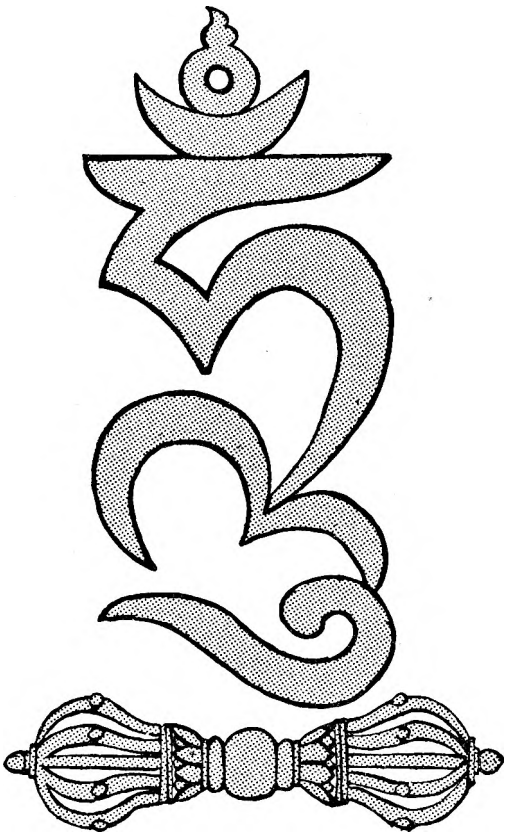
dessus du royaume de la mort, le rendant capable de reconnaître le caractère illusoire de la mort et de se libérer de sa crainte. Car dans le processus de la mort nous parcourons les étapes que nous expérimentons dans les stades progressifs de la méditation. Plutarque a dit déjà : « A l'instant de la mort l'âme expérimente la même chose que les initiés dans les grands mystères ».

Le *Bardo Thödol* est un tel « Livre des Mystères », ouvrant à l'initié, sous la figure de la mort, le mystère de la vie. Il lui faut subir l'expérience de la mort pour arriver à la libération intérieure. Il lui faut mourir à son passé comme à son ego, avant de pouvoir être accueilli dans la communauté spirituelle des Illuminés. Seul celui qui considère et apprécie chacun des instants de sa vie comme si c'était le dernier, peut saisir l'importance du *Bardo Thödol*, « vade mecum » de l'initié, guide pour le méditant appliqué *(sâdhaka)* et incomparable fil d'Ariane pour le développement de la contemplation. C'est là que réside pour nous la valeur de ce livre, qui appartient aux plus anciennes écritures en langue tibétaine, qui est considéré comme un legs de *Padmasambhava* et dont les directives sont à la base de tous les *maṇḍalas*, ou procédés pour le développement de la contemplation créatrice. C'est pour ces raisons que nous avons fait du *Bardo Thödol* le fondement de ces considérations et de celles qui vont suivre[1].

(1) Toutes les références au texte du *Bardo Thödol*, dans cette partie et dans les suivantes, sont basées sur l'édition tibétaine autorisée.

Pour les références aux traductions du lama Kazi Dawa-Samdup, voir : W. Y. Evans-Wentz « The Tibetan Book of the Dead » Oxford University Press, (Third edition, 1957).

QUATRIÈME PARTIE



HÛṂ

La voie de l'intégration

AKSOBHYA

qui personnifie la Sagesse du Grand Miroir.

I

« OṂ » ET « HUṂ », VALEURS COMPLÉMENTAIRES D'EXPÉRIENCE ET SYMBOLES MÉTAPHYSIQUES

Pour ne pas nous perdre dans le labyrinthe des détails, il est nécessaire de revenir de temps à autre aux lignes principales de notre thème. Nous sommes partis de l'idée de la parole mantrique, du son originel dans lequel est contenue la force de l'esprit, la quintessence de toute expérience primordiale. Comme premier de ces sons originels nous avons recherché l'origine et les destins de la syllabe sacrée OṂ, au cours de son histoire.

Dans l'expérience de OṂ, l'homme s'ouvre, « sort de lui-même », pour ainsi dire, se libère, brise l'étroite enveloppe de son ego, de son autolimitation, et devient un avec le Tout, avec l'Infini. S'il se maintenait dans cet état, son existence de vivant prendrait fin. Il aurait ainsi réalisé la complète extinction, l'immobilité, la passivité et l'insensibilité totales à l'égard de tout ce qui est particulier et individuel, en lui-même ou hors de lui, c'est-à-dire de tous les êtres vivants et souffrants.

Cependant, est-ce là l'idéal qui se manifeste dans la figure du Bouddha ? Qu'est-ce donc qui, dans l'aspect du Bouddha, nous attire de manière inexprimable ? Sa quiétude ? Sa sagesse ? sa luminosité ? La profonde paix de son Etre ? Certainement, toutes ces particularités constituent une partie de sa force d'attraction. Mais quelque valeur que nous leur conférions, aucune d'elles, ni même leur ensemble, ne forme l'essence d'un Bouddha. Elles feraient de lui, tout au plus un sage ou un saint, mais non un Bouddha. Ce qui lui confère le signe du Bouddha c'est la force

illuminative de son être, dont les rayons pénètrent au cœur de chacun, grâce à sa compassion sans bornes, son aptitude illimitée à ressentir les peines et les joies de tous les êtres vivants et à y prendre part, sans être divisé par elles, ni être enchevêtré, limité ou rétreci. C'est cela qui le lie intérieurement avec chaque être et c'est pour cela que chacun de ceux qui s'approchent de lui se sent par lui appelé et attaché. Il n'est pas comme une divinité lointaine inaccessible qu'on ne peut regarder sans être ébloui, mais comme un sage ami, un guide plein de bonté, dans le labyrinthe de ce monde de l'impermanence, du *saṃsâra*.

C'est cet élément *humain* qui ôte tout tranchant, tout éloignement de la terre à la plénitude du Bouddha. Car sa compassion est tout aussi grande que sa sagesse, sa qualité d'homme tout aussi enveloppante, tout aussi pénétrée que son universalité d'une chaude humanité.

De l'expérience de la totalité, de la flamme sacrée de OṂ, dévoratrice de tout égoïsme, il est revenu sur le plan humain sans perdre la conscience de sa totalité ni la connaissance de l'unité existant entre l'homme et le cosmos. Ainsi vit dans la profondeur de son cœur le son originel de la Réalité, dans les tons modulés par la douleur et la compassion du mystère humain et cosmique qui s'exprime dans tous les écrits du *Mahâyâna*, et du *Vajrayâna*, qui résonne dans les témoignages du Grand Véhicule et dans la syllabe-germe HÛṂ.

OṂ est la montée à la totalité. HÛṂ est la descente de la totalité dans les profondeurs du cœur. HÛṂ ne peut exister sans OṂ. Mais HÛṂ est davantage qu'OṂ : il est la voie du milieu qui ne se perd ni dans le fini ni dans l'infini, qui ne s'attache ni à l'un ni à l'autre de ces extrêmes. C'est pourquoi il dit : « Dans les ténèbres sont ceux qui honorent le monde (c'est-à-dire ceux qui n'aspirent qu'à la connaissance du fini) ; en des ténèbres plus grandes

encore sont ceux qui honorent l'infini seul. Celui qui accueille en lui l'un et l'autre se rachète de la mort par la connaissance du fini et, par la connaissance de l'infini, parvient à l'immortalité ». *(Îśâ Upaniṣad)*[1].

OṂ, sous son aspect dynamique, est l'irruption de la conscience individuelle dans la conscience supra-individuelle, l'irruption dans « l'Absolu », l'élimination de l'ego, de l'illusion du « moi ». Mais se maintenir dans l'« Absolu », pour un être vivant, est tout aussi impossible que planer dans un espace sans air, car vie et conscience ne sont possibles que là où existent des relations. L'expérience de OṂ doit donc être abritée dans celle de HÛṂ pour parvenir à sa maturité. OṂ est comme le soleil et HÛṂ est comme le sol dans lequel doivent pénétrer les rayons du soleil afin d'éveiller la vie qui y sommeille.

OṂ c'est l'Infini, mais HÛṂ c'est l'infini dans le fini, l'intemporel dans le temps, l'éternel dans le momentané,

(1) Cette interprétation, que je dois à Rabindranath Tagore, semble plus près du sens original que beaucoup d'autres traductions plus littérales qui, chose fréquente, diffèrent beaucoup les unes des autres. « Ceux qui adorent le monde », c'est-à-dire *saṃsâra*, l'état d'ignorance *(avidyâ)*, sont ceux pour qui le monde est l'unique réalité (donc : *avidyâm-upasate*), tandis que ceux qui ont acquis la connaissance *(vidyâ)* mais non la sagesse tombent dans l'extrême opposé, consistant à se consacrer uniquement à la connaissance abstraite et conceptuelle *(vidyàyàm-rataḥ)* : « adorant l'infini et méprisant le fini ». Mais celui qui comprend que l'un et l'autre sont les deux faces de la même réalité « surmonte la mort », en reconnaissant la nature de l'ignorance, créatrice de l'illusion de la mort (sachant que la vie se poursuit sans arrêt, changeant simplement de forme) ; et « il parvient à l'immortalité », en découvrant le caractère relatif de la connaissance conceptuelle, et s'élevant ainsi au-dessus de la dualité sujet-objet, pour parvenir à l'expérience directe et spontanée de la réalité, qui est en lui-même.

N. d. T. — Shrî Aurobindo en a donné un commentaire dans « Trois Upanishads », traduction Jean Herbert (Paris, Albin Michel, 1949).

le neutre dans l'objectif, le sans-forme dans ce qui a forme, le supra-univers dans l'univers, la sagesse du Grand Miroir qui reflète aussi bien le vide *(śûnyatâ)* que les objets, et qui reflète le « vide » dans les objets comme les objets dans le « vide ».

« Voir les objets comme des parties, comme des éléments incomplets, constitue une connaissance analytique défectueuse. L'Absolu est partout ; il faut le voir comme présent partout. Chaque « fini » est un infini et doit être connu et éprouvé dans son infinitude intrinsèque tout comme dans son apparence superficiellement finie. Mais connaître ainsi l'univers, le percevoir et l'expérimenter ainsi ne suffit pas pour avoir l'intellection ou l'imagination qu'il en est ainsi ; une certaine vision divine, un sens divin, une extase divine est requise, l'expérience de notre union avec les objets de notre conscience. Dans cette expérience, ... chaque objet dans le Tout nous devient nous-même... »[1].

Il nous faut être passés par l'expérience de OṂ pour atteindre et comprendre celle de HÛṂ. C'est pourquoi OṂ se tient au commencement d'un *mantra*, tandis que HÛṂ au contraire, se trouve à la fin.

Dans OṂ nous nous ouvrons, dans HÛṂ nous nous abandonnons. OṂ est la porte de la connaissance. HÛṂ est la porte de la Réalisation dans la vie. HÛṂ est un son sacrificiel. La syllabe sanskrite « hu » signifie « sacrifier, offrir un sacrifice, accomplir un acte sacrificiel ». Cependant, l'unique sacrifice reconnu par le Bouddha est celui de son propre ego. « Je n'envoie pas de bois pour le feu des autels » répond le Bouddha aux Brahmanes adorateurs du feu, « j'allume une flamme en moi-même. Mon cœur est l'autel, la flamme est mon ego maîtrisé »[2].

(1) Srî Aurobindo, « The Synthesis of Yoga », p. 286.
(2) Samyutta-Nikâya, I, 169.

HŪṂ est symbolisé par le geste du Bouddha touchant la terre, dans lequel il prend celle-ci à témoin de son propre sacrifice au cours d'existences sans nombre. C'est cette puissance du sacrifice suprême qui met en fuite le Mauvais *(Mâra)* et tout le mal avec lui, et non pas une attitude de provocante bravade ou de colère.

Ce serait un grossier renversement de cause et d'effet que de concevoir la syllabe HŪṂ comme une expression de colère, de provocation ou de menace, et même comme un moyen de conjurer les démons. De tels essais d'explication reposent sur une extrême ignorance de la pratique et de la tradition mantriques, telles qu'elles ressortent de la vie religieuse du Tibet comme des nombreux recueils de formules mantriques existant dans les bibliothèques des couvents tibétains. Ces livres-formulaires, du fait de leur contenu purement ésotérique et intraduisible, ont échappé aux investigations des savants occidentaux, mais ils donnent cependant, par une analyse attentive, une foule d'éclaircissements sur le développement, la structure et la légitimité de ces formes verbales, arbitraires en apparence, qui ne relèvent ni de règles grammaticales ni de significations saisissables philologiquement et qui pourtant ne sont pas dépourvues de sens, car elles correspondent non seulement à certaines attitudes affectives ou mentales mais aussi à des images clairement tracées que l'initié, avec leur aide, est capable d'évoquer en lui. En outre elles constituent un précieux auxiliaire à l'étude de l'iconographie tibétaine.

Si HŪṂ était une expression de colère ou de menace, il ne serait employé que dans les mantras des formes-apparitions terribles ou effroyables de *Dhyâni-Bouddhas* ou de *Bodhisattvas*. Mais tel n'est pas le cas, ainsi qu'il apparaît dans ces recueils de formules mantriques ; bien au contraire, HŪṂ se trouve tout autant dans les mantras

des formes-apparitions douces et paisibles, comme celle d'*Avalokiteśvara*, le tout-compatissant, dont le mantra OṂ MANI PADME HŪṂ constitue la plus haute expression de cette sagesse du cœur qui descend courageusement dans les profondeurs du monde et même dans les abîmes infernaux pour transmuer le poison de la mort en l'élixir de vie. Cependant *Avalokiteśvara* prend lui-même l'aspect de *Yama*, Dieu de la mort et Juge des morts, pour faire du fini le réceptacle de l'infini, le transfigurer dans sa lumière, le sanctifier et le libérer de la morte rigidité de l'isolement hors de la grande vie de l'esprit.

Avant de nous occuper de l'aspect métaphysique de la syllabe HŪṂ et des principes abstraits qui lui sont associés, nous avons à considérer son symbolisme purement phonétique. Mais il nous faut tout d'abord saisir clairement que tout ce que nous énonçons sous forme de mots et de notions (et cela vaut aussi pour toutes les définitions de sons et de formules mantriques) n'a rien de définitif et d'exhaustif, mais n'est autre qu'une tentative d'approche qui doit élucider certains aspects qui flamboient dans l'expérience de ce son vénérable.

La syllabe HŪṂ consiste en une aspirée (h), une voyelle longue (û) et le son final prolongé (ṃ) connu en sanskrit comme *anusvara* (mot-à-mot : « après-son ») et qui se rapproche de la nasale « ng ». Le son aspiré est celui de la respiration, la somme de tout ce qui vit, le son du *prâṇa* (tibét. : *śûgs*), le souffle vivant de l'« *Âtman* » dans sa signification originelle, non encore figée en notion d'ego : la force vitale dont le flot entre et sort, associé à tout ce qui vit.

La voyelle longue û est le son des profondeurs, qui se perd dans l'*anusvara* ou, selon le cas, passe dans l'inaudible ; û est la limite inférieure dans l'échelle des sons de la voix

humaine, le seuil du silence ou, comme on dit en tibétain : « la porte de l'inaudible » (« *u-ni thos-pa-med-paḥi-sgo* » [*bkaḥ-ḥgyur*, *myaṅ-ḥdas*, *K*206]).

Le son final de l'*anusvara*, prolongé, dirigé vers l'intérieur et continuant d'y vibrer, se place, d'après sa nature, en quelque sorte entre les consonnes et les voyelles, c'est-à-dire qu'il constitue l'indissoluble union des deux. C'est pour cela qu'il est représenté, en sanskrit comme en tibétain, par un signe diacritique en la forme d'un point, ou d'une goutte ou d'un petit cercle (skt. *bindu*, tibét. *thig-le*), c'est-à-dire par le symbole de l'unité, de la totalité, de l'absolu, de l'immuable, de l'incorruptible (skt. *akṣara*) du vide *(śûnyatâ)*, de ce qui est au-dessus des contrastes, du *dharma-dhâtu*, etc. Chaque son qui lui est associé devient de ce fait un mantra, une vibration intériorisée, un son intime. (De cette manière le son naturel o devient le son mantrique ом). Pour ce motif, les lettres de l'alphabet sanskrit, qui d'après la tradition hindoue est d'origine divine (et sur lequel est constitué le tout aussi sacro-saint système alphabétique tibétain), sont pourvues de l'*anusvara* quand leur nature mantrique doit être soulignée, comme par exemple dans les représentations des centres psychiques *(cakras)* du corps humain, dans lesquels chaque centre est caractérisé par un certain nombre de syllabes-germes et régi par une syllabe-germe principale, laquelle correspond à un élément (ou état d'agrégat) et à la couleur symbolique qui est la sienne.

II

LA DOCTRINE DES CENTRES PSYCHIQUES DANS L'HINDOUISME ET DANS LE BOUDDHISME

Bien que les bases physiologiques de la doctrine des centres psychiques soient les mêmes dans les tantrismes hindouiste et bouddhiste, il nous faut comprendre clairement que l'usage qui en est fait dans le système bouddhique de méditation, en dépit de certaines analogies techniques, présente des différences essentielles. Il n'est donc pas admissible de confondre ces deux systèmes, comme on peut le voir jusqu'ici dans presque tous les livres qui traitent de ce thème et qui veulent faire dériver la pratique bouddhique de la méditation des enseignements et du symbolisme des *tantras* hindouistes. C'est de là que sort l'impression complètement fausse que, dans le bouddhisme, il s'agit de la prise en mains d'un bien spirituel étranger, adapté après coup à son système propre et rendu ainsi utilisable.

La différence essentielle entre les deux systèmes gît dans la manière de traiter les mêmes faits fondamentaux. De même que des voyageurs, avec leurs divers tempéraments, leurs préoccupations et conceptions philosophiques diverses, décriraient un même paysage de façons tout à fait différentes, sans pour cela se contredire ni fausser les choses, ainsi, les tantriques bouddhistes et hindouistes remplissent les mêmes paysages de l'esprit humain avec des expériences n'ayant entre elles aucun rapport.

Le système hindouiste souligne davantage le côté statique-naturel des centres, identifiant ceux-ci avec les éléments de base et les forces universelles, et donnant en

conséquence aux *cakras* un contenu « objectif » sous la forme des syllabes-germes déterminées et des divinités qui les gouvernent.

Le système bouddhique s'occupe moins du côté statique-objectif des *cakras*, mais plutôt de ce qui coule à travers eux, de leurs fonctions dynamiques, c'est-à-dire de la transformation de ce courant, de ces énergies naturelles-cosmiques, en potentialités spirituelles[1]. Les symboles mantriques des sons originels, représentés par les lettres de l'alphabet, ne sont donc pas identifiés et liés une fois pour toutes avec des centres déterminés une fois pour toutes, mais adaptés au flot vivant des forces qui se présentent comme des courants énergétiques polarisés, de l'action alternante, de la pénétration et de la réunion desquels dépend le succès de l'entraînement spirituel.

Les canaux dans lesquels coulent ces énergies psychiques du corps humain sont appelés *nâḍî* (tibét. : *rtsa*) et suivent la structure fondamentale du corps tout comme le système nerveux, encore qu'ils ne puissent être identifiés à ceux-ci, comme cela a été faussement affirmé, avec de vains efforts pour en apporter la preuve. Les expériences de la pratique yoguique ne sauraient être mesurées au moyen des sciences (physiques) « exactes », non plus que par la psychologie expérimentale ou la dissection anatomique.

Tandis que, d'après le concept occidental, le cerveau constitue l'unique siège de la conscience, l'expérience

(1) « Toutes les méthodes groupées sous le vocable commun de « yoga » sont des processus psychologiques spéciaux établis sur une vérité naturelle fixe et développant, hors des fonctions normales, des pouvoirs et des résultats qui existaient depuis toujours de manière latente, mais qui, d'ordinaire, ne se manifestent ni aisément, ni fréquemment ». (Srî Aurobindo, « A Synthesis of Yoga » p. 6). Cf. aussi Shrî Aurobindo « Lettres », traduction Jean Herbert, 3 vol. (Paris, Adyar, 1950-1958).

yoguique prouve que notre « conscience cérébrale » n'est qu'un fait particulier, parmi nombre de formes de conscience possibles et que celles-ci, selon leur fonction ou leur nature, peuvent être localisées ou concentrées en différents organes du corps. Ces « organes », situés sur l'axe vertical du corps, qui rassemblent, transforment et répartissent les courants d'énergie, sont désignés sous le nom de *cakras*, centres de force, d'où divergent, tels les rayons d'une roue ou les baleines d'un parapluie, ou les pétales d'un lotus *(padma)*, de nombreux courants secondaires de force psychique qu'ils ramènent ensuite au centre.

Ces *cakras* sont, en d'autres termes, les points dans lesquels le psychique et le somatique passent l'un dans l'autre et se compénètrent. Ce sont les points où le corporel se résout (ou, pour mieux dire, se retransforme) en psychique. Ce sont les foyers en lesquels les énergies cosmiques et psychiques se cristallisent en qualités physiques, et où les qualités physiques sont de nouveau dissoutes et transmuées en forces psychiques. « Le siège de l'âme se trouve au point où le monde intérieur et le monde extérieur entrent en contact. Lorsqu'ils se compénètrent, il est en chacun des points de compénétration » (Novalis). Nous pouvons donc dire que chacun des points où nous prenons conscience de cette compénétration devient siège de l'âme et lorsque nous appelons à l'activité les différents centres, nous animons, spiritualisons et transformons notre corps.

A ce propos, nous pourrions aussi rappeler un autre aphorisme de Novalis : « L'usage efficace des organes n'est rien d'autre qu'une manière de penser magique et faiseuse de miracles » — mais non au sens ordinaire : « Penser, au sens ordinaire, c'est penser qu'on pense ». Le penser dont il est ici question est synonyme d'activité créatrice. « Penser c'est faire », tel est le principe fondamental de toute magie, en particulier de toute mantrique. Par

la fixation, par la répétition rythmique d'une pensée créatrice, d'une idée, d'une représentation ou d'une image, l'efficacité se concentre, comme celle d'une goutte tombant sans arrêt, jusqu'à ce qu'elle entraîne tous les organes de l'activité et devienne un fait mental ou matériel.

« Nous savons une chose seulement dans la mesure où nous pouvons l'exprimer, c'est-à-dire où nous pouvons la faire. Plus nous pouvons exécuter une chose de manière habile et variée et mieux nous la connaissons. Nous la connaissons complètement lorsque nous pouvons, partout et de toute manière, la communiquer, la provoquer, obtenir une expression individuelle en chacun de ses organes » (Novalis).

Le grand secret du yoga tantrique est donc l'expérience de la réalité sur le plan de certains — ou, si possible, l'ensemble — des centres psycho-psychiques qui nous sont accessibles. C'est par cela seulement que notre savoir gagne cette perspective des profondeurs qui transforme en une expérience et en une réalité immédiate (active) ce qui n'était avant qu'une simple perception extérieure ou superficielle. De même qu'au moyen d'un appareil stéréoscopique on obtient un plus haut degré de réalité, en fondant ensemble deux images d'un même objet prises de deux points de vue légèrement différents ; de même qu'une reproduction de ton obtenue d'une manière analogue par la combinaison de divers enregistrements spatiaux du même ton dans une composition musicale, résulte une reproduction de ton plus plastique et plus réelle spatialement, ainsi une expérience de plus haute « dimensionnalité » peut être atteinte par l'intégration des expériences des différents centres de conscience. De là vient le caractère indescriptible de certaines expériences de méditation sur le plan de la pensée à trois dimensions et à l'intérieur d'une logique qui réduit les possibilités

d'expression en imposant des limites au processus de la pensée.

L'hypothèse tacite d'après laquelle l'univers que nous construisons dans notre pensée est identique à celui que nous éprouvons (pour ne rien dire du monde en soi) est une des principales sources de notre fausse conception du monde. Le monde que nous éprouvons inclut le monde que nous pensons, mais sans réciprocité ; car nous vivons sur différentes dimensions ; celle de l'intellect, la faculté de pensée discursive, n'est qu'*une* d'elles. Quand nous reproduisons intellectuellement des expériences qui, de leur nature, appartiennent à d'autres dimensions, nous faisons quelque chose d'assez comparable au peintre qui représente sur une surface à deux dimensions ce qui appartient à l'espace à trois dimensions. Il fait cela en renonçant sciemment à certaines qualités appartenant à des dimensions plus élevées et par l'introduction d'un nouvel ordre de valeurs tonales, de proportions et de raccourcis optiques qui ne sont valables que dans l'unité artistique de son tableau et d'un certain point de vue.

Les lois de cette perspective correspondent, sur certains points essentiels, aux lois de la logique. L'une et l'autre sacrifient certaines qualités d'une dimension supérieure ; elles choisissent arbitrairement un point de vue et s'y limitent, de sorte que leurs objets sont vus chaque fois d'un côté et dans les proportions et raccourcis correspondant à ce point de vue. Cependant, alors que l'artiste transpose ses impressions d'une dimension à une autre, sans aucune intention de contrefaire ou de reproduire une réalité objective, mais seulement pour exprimer sa réaction en face de cette « réalité », le penseur tombe ordinairement dans l'illusion d'avoir inclus la réalité dans sa propre pensée, du fait qu'il prend pour une loi universelle la perspective « rétrécissante » de sa logique unilatérale.

L'usage de la logique dans la pensée est aussi nécessaire et légitime que l'usage de la perspective dans la peinture — uniquement d'ailleurs comme moyen d'expression, non comme critérium de la réalité. Lorsque, donc, décrivant les expériences de la méditation et les centres de conscience qui leur sont associés, nous usons aussi largement que possible de définitions logiques, il nous faut considérer celles-ci uniquement comme le tremplin nécessaire pour atteindre la compréhension de dimensions de conscience d'une autre espèce, dans lesquelles les impressions partielles et les expériences de différents plans de conscience s'harmonisent en un tout organique.

III

LES PRINCIPES D'ESPACE ET DE MOUVEMENT

Selon la conception de l'Inde antique, l'univers se manifeste par deux propriétés fondamentales : comme *mouvement* et comme ce dans quoi ce mouvement se produit, à savoir l'*espace*. Cet espace est désigné sous le nom d'*âkâśa* (tibét. : *nam-mkhaḥ*) ; il est ce par quoi les choses viennent à la manifestation, à savoir : l'extension, la corporéité. Englobant toutes choses, l'*âkâśa* correspond à l'espace à trois dimensions de notre expérience sensible et prend, de ce fait, le nom de *mahâkâśa*. L'essence de l'*âkâśa*, cependant, n'est pas épuisée par ce monde tridimensionnel ; elle enveloppe toutes les possibilités de mouvement, non seulement les corporelles, mais aussi les mentales, c'est-à-dire des dimensions à l'infini.

Sur le plan de l'activité spirituelle, l'*âkâśa* est décrit comme « espace de conscience » ou dimension du mental,

cittâkâśa, alors qu'au plus haut degré de l'expérience spirituelle, dans lequel disparaît la dualité sujet-objet, il est désigné comme *cidâkâśa*.

Akâśa vient de la racine *kaś* « briller », « rayonner » et possède ainsi le sens d'« éther », qui sert de *médium* au mouvement. Toutefois, le principe du mouvement est *prâṇa* (tibét. : *śugs*) : le souffle vivant, le tout-puissant rythme de l'univers, dans lequel les mondes naissent et passent comme l'inspiration et l'expiration dans le corps humain, et où le cours des soleils et des planètes est tout aussi inclus que la circulation du sang et les courants d'énergie psychique. Toutes les forces de l'univers, depuis la conscience la plus haute jusqu'à la plus profonde inconscience, sont des modifications du *prâṇa*. Le *prâṇa* ne doit donc pas être assimilé à la respiration corporelle, encore que celle-ci (*prâṇa* en un sens étroit) constitue une des nombreuses fonctions dans lesquelles se manifeste cette force primordiale universelle.

Encore que, dans leur sens le plus élevé, *âkâśa* et *prâṇa* ne soient pas séparables, mais se conditionnent réciproquement comme « haut » et « bas », « droite » et « gauche », il est possible d'observer et de discerner la prédominance de l'un ou de l'autre principe dans le domaine de l'expérience pratique.

Tout ce qui a forme, qui est étendu, qui s'offre comme phénomène spatial, manifeste la nature de l'*âkâśa*. De ce fait, les quatre éléments grossiers *(mahâbhûta ;* tibét. : *ḥbyuṅ-ba)*, ou états d'agrégat du solide (« terre »), du fluide (« eau »), du flambant ou brûlant (« feu ») et du gazeux (« air »), sont conçus comme des modifications de l'*âkâśa*, ou éther spatial.

Tout ce qui a mouvement, dynamisme, qui provoque changements et transformations, révèle la nature du *prâṇa*. Tous les faits d'ordre corporel ou mental, toutes

les forces physiques et psychiques, depuis les fonctions respiratoires, circulatoires ou nerveuses jusqu'à celles de la conscience, de la pensée et toutes les activités supérieures de l'esprit, sont des modifications du *prâṇa*.

L'*âkâśa*, dans ses formes grossières, se présente comme matière ; dans ses formes subtiles il passe invisiblement dans ce qui est énergétique.

L'agrégat, par exemple, que nous appelons « feu » ou « ardeur » est aussi bien matériel qu'énergétique. Le *prâṇa*, de son côté, apparaît dans des fonctions physiques telles que la respiration, la digestion, etc. ; il est la cause de la chaleur physique et psychique (tibét. : *glum-mo*).

S'il n'en était pas ainsi, aucune influence du psychique sur le physique et du physique sur le psychique ne serait possible ; cette action réciproque est précisément ce que le yogin (qu'il soit bouddhiste ou hindouiste) met à profit et qui sert de fondement à la technique de la méditation. « Si l'aphorisme hindou est vrai, d'après lequel le corps est l'instrument conçu pour l'accomplissement de la véritable loi de notre nature, toute répulsion finale à l'égard de la vie physique est une façon de se détourner de la plénitude de la sagesse divine et de renoncer à ses fins dans la manifestation terrestre. Il ne peut donc pas être intégral, le yoga qui ignore le corps et fait de sa neutralisation ou de son rejet la condition indispensable d'une parfaite spiritualité »[1]. Les centres psychiques du corps humain et leurs organes correspondent par conséquent aux divers aspects de l'*âkâśa* ou, selon le cas, des éléments, tandis que les courants de forces qui les traversent ou qui y sont accumulés, transformés et répartis représentent le *prâṇa*.

Les quatre centres de forces inférieurs constituent, dans leur ordre ascendant, les aspects de plus en plus subtils

(1) Srî Aurobindo, « The synthesis of Yoga », p. 10.

de l'*âkâśa*, en la forme des éléments terre, eau, feu et air. Celui qui est le plus bas, à la base de la colonne vertébrale, correspondant au plexus sacré, centre nommé *mûlâdhâra*, qui contient l'énergie vitale originelle servant soit à la reproduction ou à la rénovation de ces forces, soit à leur sublimation en puissance mentale, représente l'élément « terre ».

L'énergie latente de ce centre est décrite comme la force sommeillante de la déesse *Kuṇḍalinî* qui, en tant que principe créateur de l'univers, ou *Śakti* de *Brahmâ*, représente une force de la nature d'une irrésistible puissance, pouvant s'exercer aussi bien divinement que diaboliquement ; elle aide le sage qui la possède à acquérir la force spirituelle suprême, tandis qu'elle détruit le fou qui la déchaîne.

Tout comme la force originelle incluse dans l'atome peut être transformée, soit pour la bénédiction, soit pour la destruction de l'humanité, de même les puissances incluses dans le corps humain peuvent mener à la libération comme à la servitude, à la lumière comme aux ténèbres. Ce n'est que par une complète maîtrise de soi et une claire connaissance de la nature de ces forces, que le yogin peut se risquer à les éveiller. Les instructions en vue de cet éveil sont, dans la littérature religieuse, données sous une forme telle que, seul, l'initié sous la conduite d'un gourou compétent et d'après les règles des pratiques de méditation ayant subi l'épreuve des millénaires, peut les appliquer. Le secret et le voile recouvrant certains textes ésotériques, au moyen d'une langue compréhensible seulement pour l'adepte, a donc sa raison non pas dans l'effort pour empêcher l'accès à de telles forces ou connaissances, ou pour dominer les autres, mais bien dans le désir de protéger l'ignorant contre les dangers que constituerait pour lui un mésusage ou une expérimentation étourdie.

Dans les pratiques bouddhiques de méditation tantrique ces dangers sont, dans une large mesure, évités du fait qu'elles ne font concentrer le méditant ni directement sur la *Śakti* ni sur les centres inférieurs mais bien, comme nous le verrons ultérieurement, sur ces qualités de conscience et centres psychiques qui régularisent et transforment le flot de ces forces. A la place de la *Śakti* se tient, dans le bouddhisme, la *Ḍâkinî* c'est-à-dire : à la place du principe de puissance celui de connaissance dans sa forme intuitive et spontanée ; à la place de la force de la nature la force unitive de l'inspiration. (Voir encore sur ce point le chapitre XIII).

IV

LES CENTRES PSYCHIQUES DU KUNDALINI-YOGA ET LEURS CORRESPONDANCES PHYSIOLOGIQUES

De même que le centre-racine *Mûlâdhâra* représente l'élément « terre », le centre immédiatement supérieur, correspondant au plexus hypogastrique qui régit les organes intérieurs de l'excrétion et de la reproduction, représente l'élément « eau ». Il est désigné sous le nom de *svâdhiṣṭhâna-cakra.*

Dans le système tibétain de méditation, ce centre n'est pas, en général, mentionné séparément ou considéré comme un centre indépendant (et cela vaut également pour la conception bouddhique des centres psychiques en général, comme il apparaît dans l'œuvre pâlie cinghalaise tardive « *Yogâvâcara* »)[1], mais associé au *mûlâdhâra-cakra*,

(1) Publiée par la « Pali Text Society » comme « Manual of a Mystic » Londres, 1916, traduction (anglaise) de F. L. Woodward.

sous le nom de « *Sang-nă* » *(gsaṅ-gnas)* le « lieu secret » (secret dans le sens de « sacral » correspondant au plexus sacré de la physiologie occidentale). Ce plexus sacré mis pour le domaine entier des forces reproductives de nature sexuelle ou présexuelle, alors que ces fonctions de *svâdiṣṭhâna-cakra* appartenant au côté négatif du système de la nutrition (comme désagrégation, dissolution et séparation des matières alimentaires assimilables et à conserver, des non-assimilables à rejeter) sont conjuguées avec le centre situé au-dessus (plexus solaire).

Le centre dit *Maṇipûra*, ou *Nâbhi-padma*, c'est-à-dire lotus de l'ombilic (tibét. : *lte-baḥi pa-dma*) correspondant au plexus solaire, représente l'élément « feu » et les forces de transformation au sens physique et au sens psychique (digestion, assimilation, métabolisme des matières organiques ou inorganiques, de même que la transmutation des matières organiques en énergies psychiques, etc.).

Le centre correspondant au cœur, *Anâhata-cakra* représente l'élément « air ». Ce centre n'est pas nécessairement identique avec le cœur. Il régularise et gouverne l'organe de la respiration, tout comme fait le cœur, et se trouve, selon la vision traditionnelle, sur l'axe central vertical du corps.

Les trois plus hauts centres sont : celui de la gorge, *Viśuddha-cakra*, qui correspond au plexus cervical ; le centre du front, situé entre les deux yeux, *Ajñâ-cakra*, qui correspondrait, selon le concept des physiologistes modernes, à la « moelle allongée » ; enfin le centre du crâne, désigné aussi sous le nom de *Sahasrâra-padma*, le « lotus aux mille pétales » et qui est associé à la glande pinéale du cerveau.

Ces trois derniers centres, les plus élevés, correspondent à ces formes de l'*âkâśa* situées au-delà des éléments grossiers *(mahâbhûta)* et représentent de plus hautes

dimensions spatiales dans lesquelles, finalement, la qualité « lumière » devient identique avec l'espace et s'immerge ainsi dans l'état psycho-énergétique du *prâṇa* et dans le domaine d'une plus haute conscience. Tout comme les deux centres inférieurs, ont été combinés en un seul, les deux centres supérieurs, dans le système bouddhique de méditation, sont fondus en un seul : *ajñâ-chakra* n'est pas compté à part, mais considéré comme uni au « lotus à mille pétales » *(ḥdab-stoṅ)*[1].

(1) Pour donner aux lecteurs versés dans la physiologie occidentale un plus facile accès à la compréhension de cette doctrine spécifiquement hindoue des centres psychiques, les définitions suivantes des sept systèmes du corps humain, extraites du livre « Health and Meditation » de A. M. Curtis, pourraient offrir de l'intérêt :

« Si nous voulons nommer les divers systèmes qui se situent à la file depuis le bas de la colonne vertébrale jusqu'au cerveau, nous aurons le tableau ci-après :

I. Le système de la reproduction, représenté par le plexus sacré du système nerveux cérébro-spinal, qui gouverne les membres inférieurs et les organes reproducteurs externes.

II. Le négatif de nutrition représenté par les plexus pré-vertébraux hypogastriques du système nerveux sympathique et régissant les organes d'excrétion, la vessie, l'intestin, les voies urinaires et les organes génitaux internes.

III. Le système positif de nutrition, représenté par les plexus pré-vertébraux solaire et épigastrique du système sympathique (réseau solaire), gouvernant les intestins, la bile, la vessie, les conduits biliaires, les voies urinaires, le conduit spermatique, les vésicules du foie, des reins, de la rate et du pancréas.

IV. Le système circulatoire représenté par le plexus du cœur, le sympathique, et régularisant les vaisseaux sanguins et le cœur.

V. Le système respiratoire représenté par le plexus cervical du système cérebro-spinal, régissant, associé au plexus brachial, les membres supérieurs.

VI. Le système nerveux réflexe représenté dans le cerveau par la moëlle allongée (medulla oblongata) qui gouverne la terminaison

Dans les sept centres du corps humain se trouvent représentées, pour ainsi dire, la structure et la dimension élémentaires de l'univers : depuis le degré de l'extrême densité et matérialité jusqu'à l'état d'extension immatérielle multidimensionnelle ; depuis les organes aux forces originelles obscures et subconscientes, régies cosmiquement, jusqu'à ceux de la conscience lumineuse. Que les puissances formatives de l'univers entier se trouvent latentes dans ces centres c'est ce que donne à entendre le fait que tous les sons de l'alphabet sanskrit, en forme de syllabes-germes, sont répartis dans les sept centres.

Chacun de ces centres est représenté par une fleur de lotus dont les pétales portent la syllabe-germe *(bîja)* qui lui appartient et au centre de laquelle sont reproduits

élargie de la moëlle épinière constituant la base du cerveau, ainsi que les organes spécifiques des sens : yeux, oreilles, nez, langue, épiderme.

VII. Le système nerveux volontaire, représenté par la glande pinéale, minuscule corps conique situé dans les profondeurs du tissu cérébral (grand cerveau), et dont les fonctions physiologiques ne sont pas encore connues. Il est à remarquer l'étroite corrélation naturelle de la glande pinéale avec les nerfs optiques, en rapport avec une plus haute signification de cet organe en tant que substrat non développé d'une « conscience du septième ordre ».

Au sujet de I : « Le système de reproduction exprime le désir de voir durer la conscience. L'homme moyen réalise ce désir en se survivant dans ses enfants ; mais à un degré supérieur de développement, son énergie physique se transforme partiellement en énergie psychique qui trouve elle-même une forme d'expression correspondante ; la plupart des hommes se contentent de ce double accomplissement. Cependant pour un nombre croissant d'humains, il devient maintenant clair que ce système de reproduction annonce la force qui fera surgir l'homme définitif, l'homme spirituel, le corps et l'âme n'étant que la matière hors de laquelle, par transformation, apparaîtra l'état surhumain ».

le symbole de l'élément dominant et la syllabe-germe *(tattva-bîja)* qui lui correspond. A chacune de ces syllabes-germes élémentaires est affecté un symbole animal à titre de porteur ou de véhicule *(vâhana)*, par quoi est manifesté le caractère de l'élément. Sans insister ici sur les divinités associées à ces centres, ce qui suppose une connaissance étendue du panthéon hindouiste-tantrique, nous nous limiterons aux aspects élémentaires des centres.

Le centre-racine *Mûlâdhâra* est représenté par un lotus à quatre pétales portant les syllabes-germes *Vaṃ*, *Śaṃ*, *Ṣaṃ*, *Saṃ*, dont le réceptacle contient un carré jaune avec la syllabe-germe « *laṃ* », symbole de l'élément terre. Lui est attribué, en tant que symbole animal *(vâhana)*, l'éléphant d'Indra *Airâvata*, avec ses sept trompes. Le centre suivant, qui correspond au plexus hypogastrique, *Svadhiṣṭhâna*, est représenté par un lotus à six pétales portant les syllabes-germes *Baṃ*, *Bhaṃ*, *Maṃ*, *Yaṃ*, *Raṃ*, *Laṃ*. Son réceptacle contient un demi-cercle blanc ou bien un croissant de lune blanc, avec la syllabe-germe principale « VAṂ », symbole de l'élément eau. Son animal symbolique est le *makara*.

Le centre correspondant au plexus solaire, *Maṇipûra*, est représenté comme un lotus à dix pétales avec les syllabes-germes *Ḍaṃ*, *Ḍhaṃ*, *Ṇaṃ*, *Taṃ*, *Thaṃ*, *Daṃ*, *Dhaṃ*, *Naṃ*, *Paṃ*, *Phaṃ*. Son réceptacle contient un triangle rouge la pointe en bas, avec la syllabe-germe « RAṂ » comme symbole de l'élément feu. Son symbole animal est le bélier.

Le centre du cœur, *Anâhata* est un lotus à douze pétales portant les syllabes-germes *Kaṃ*, *Khaṃ*, *Gaṃ*, *Ghaṃ*, *Ṅaṃ*, *Caṃ*, *Chaṃ*, *Jaṃ*, *Jhaṃ*, *Ñaṃ*, *Ṭaṃ*, *Ṭhaṃ;* son réceptacle porte un hexagramme couleur de fumée (gris-bleu) avec la syllabe-germe « YAṂ », symbole de l'élément air ou vent. Son caractère essentiel est le mouvement ;

c'est pour cela qu'on lui donne comme « véhicule » la gazelle, emblème de la rapidité.

Ces quatre centres représentent donc les quatre éléments grossiers et en eux sont incluses toutes les consonnes de l'alphabet sanskrit, comme il apparaît au nombre croissant des pétales et syllabes-germes ; ils expriment ainsi une croissante différenciation, c'est-à-dire un plus grand nombre de vibrations ou un plus haut degré d'activité, ce qui, au sens spirituel, correspond à une plus haute dimension de conscience. Ici s'accomplit le développement qui va de l'infraconscient, relativement non-différencié, à la différenciation de la pleine conscience qui est, en conséquence, désignée comme le « lotus aux mille pétales » *(Sahasrâra-padma)*.

Le centre de la gorge *(Viśuddha)*, où est née la parole avec la puissance des sons mantriques, contient toutes les *voyelles* usitées en sanskrit, sur seize pétales ; il est associé à l'élément subtil de l'éther spatial *(âkâśa)*, porteur du son, intermédiaire des vibrations. Sa syllabe-germe centrale est « HAṂ », qui est représentée sur une goutte blanche ou sur un disque blanc à l'intérieur d'un triangle reposant sur sa pointe, porté par un éléphant blanc à six défenses.

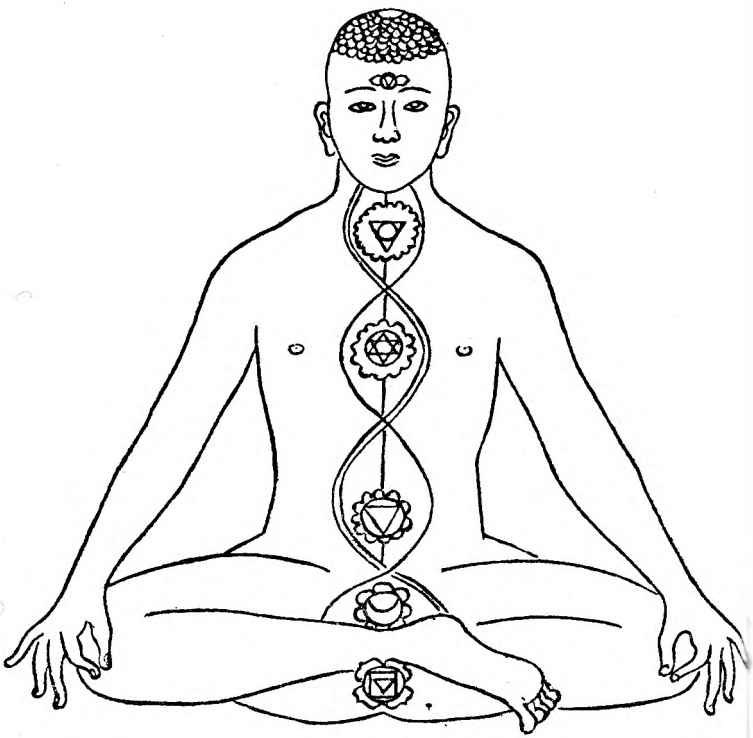
Le centre situé entre les deux yeux, *Ajñâ-cakra*, appartenant au domaine du « lotus aux mille pétales » et qui, de ce fait n'est pas considéré par la tradition tibétaine comme un centre séparé, ne possède, ce qui est la marque de sa dépendance, que deux pétales avec les syllabes-germes *Haṃ* et *Kṣaṃ* et, comme syllabe-germe principale, le A bref. Nous y reviendrons ultérieurement.

Le centre crânien, le lotus aux mille pétales *(sahasrâra-cakra)* possède OṂ comme syllabe-germe centrale, tandis que ses pétales représentent l'infinie multiplicité et la somme de toutes les syllabes-germes et de tous les *cakras*.

Pour cette raison le lotus aux mille pétales est indiqué comme d'un ordre supérieur aux six autres centres et l'expression *cakra* dans son sens étroit, n'est pas appliquée à lui : d'où le titre de *Ṣaṭcakranirûpaṇam* (exposition des six centres), donné à l'ouvrage traitant du *Kuṇḍalinî-Yoga*, sur quoi s'édifie l'œuvre fondamentale d'Arthur Avalon « The Serpent Power » (la Puissance du Serpent), qui a servi de base aux présents développements, dans la mesure où ils concernent la tradition hindoue[1].

(1) La préface en a été publiée en traduction française dans la collection « Tantrisme » aux Éditions Derain, Lyon.

Schéma sommaire des centres de force psychique d'après la tradition du Kundalini-Yoga



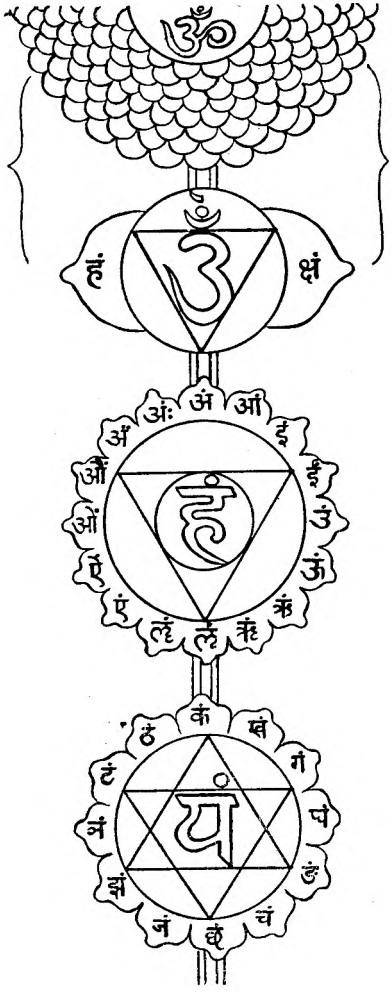
Position des centres de force psycho-physiques et des trois courants principaux de force psychique dans le corps humain

L'axe vertical, correspondant à la colonne vertébrale et indiqué par une simple ligne, représente « *Suṣumṇâ-Nâḍî* », la double ligne courbe « *Iḍâ-Nâḍî* » et la ligne courbe simple qui lui correspond « *Piṅgalâ-Nâḍî* ». Détails dans le chapitre suivant.

Centres Psychiques : *(Cakras)*

SAHASRARA-PADMA
Centre crânien
Syllabe-germe «OṂ»
Conçu dans le système tibétain comme un seul centre (*hdab-ston*)

ĀJNÂ-CAKRA
centre du front, entre les deux yeux
Syllabe-germe : A bref



Correspondances physiologiques :

CERVEAU (glande pinéale)
Système nerveux volontaire
Système nerveux cérébro-spinal

MOELLE ALLONGÉE
Système nerveux réflexe

VIŚUDDHA-CAKRA
Centre du cou
Élément : « éther » comme Porteur du son *(śabda)*
Syllabe-germe : « HAṂ »
Couleur blanche
Forme circulaire

PLEXUS CERVICAL
Système respiratoire

ANÂHATA-CAKRA
Centre du cœur
Élément : « air » (mouvement)
Syllabe-germe : « YAṂ »
Couleur : gris-bleu
Forme : hexagramme

PLEXUS CARDIAQUE
Système vasculaire

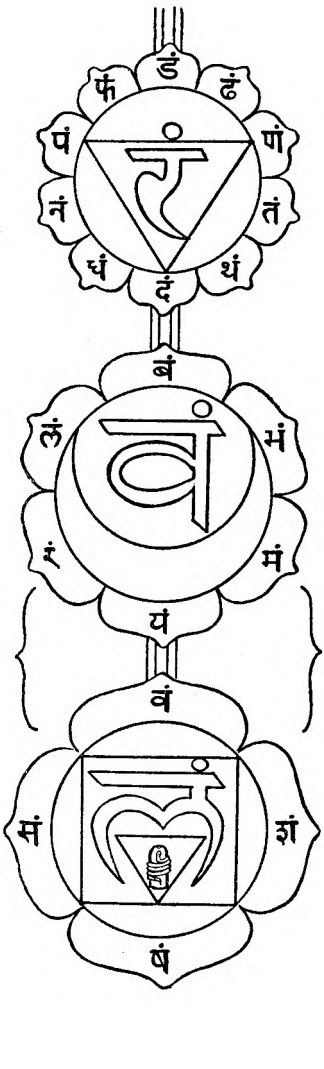
Centres Psychiques :
Cakras

MANIPÛRA CAKRA
Centre ombilical
Élément : « Feu »
Syllabe-germe : « RAṂ »
Couleur : rouge
Forme : triangle

SVÂDHIṢṬHÂNA-CAKRA
Centre abdominal
(4 travers de doigt au-dessous de l'ombilic)
Élément : « Eau »
Syllabe-germe : « VAṂ »
Couleur : blanc
Forme :
croissant de lune

Dans le système tibétain unis sous le nom de « *sang-nā* » (gsaṅ-gnas)

MÛLÂDHÂRA-CAKRA
Centre périnéal, dont la force originelle latente est représentée par le serpent lové *Kuṇḍalinī*, entourant le lingam au centre du triangle *(yoni)*
Élément : « terre »
Syllabe-germe : « LAṂ »
Couleur : jaune
Forme : carré



Correspondances physiologiques :

PLEXUS ÉPIGASTRIQUE
(Plexus solaire)
Système de la nutrition

PLEXUS
HYPOGASTRIQUE

Organes intérieurs de l'excrétion et de la reproduction

Système reproductif

PLEXUS PELVIEN
(Sacré)

gouvernant les organes extérieurs de la reproduction, représentés par le « *liṅgam* », organe masculin, et le « *yoni* », organe féminin.
Symbole des forces créatrices, comparable à la « libido ».

V

LA DOCTRINE DES ÉNERGIES PSYCHIQUES ET DES CINQ GAINES DE LA CONSCIENCE

Les canaux invisibles et vaisseaux matériels subtils qui servent de conduits aux forces circulant dans le corps humain, sont désignés, comme déjà dit, sous le nom de *nâḍîs* (tibét. *rtsa*).

Il est préférable de laisser ce mot non traduit, afin d'éviter des malentendus qui résultent inévitablement de son application à des notions comme « nerfs, veines, artères » etc. L'anatomie et la physiologie mystiques du yoga ne sont pas fondées sur des investigations objectives isolantes, mais sur l'observation subjective d'événements intérieurs, c'est-à-dire non sur la dissection de cadavres ou sur des faits d'organismes humains ou animaux considérés de l'extérieur, mais sur des auto-observations et sur l'expérience immédiate des faits et sensations de son propre corps.

Les découvertes relatives au système nerveux et à la circulation sanguine appartiennent à une tout autre époque ; et même si le mot de *nâdî* a été usité par l'anatomie médicale hindoue ultérieure, comme la plus proche approximation pour veines ou nerfs, il n'est nullement justifié de glisser cette signification dans la terminologie yoguique originelle. Ce que la plupart de ceux qui ont présenté le *prâṇâyâma* (le yoga de la maîtrise du *prâṇa*) ont perdu de vue c'est que la même énergie *(prâṇa)* n'est pas seulement soumise à une constante transformation ; elle peut aussi, sans interrompre son cours, utiliser différents modes de circulation. Tout comme

un courant électrique peut circuler dans le cuivre, le fer, l'eau, l'argent etc., lorsque sa tension est assez élevée, et même bondir sans conducteur à travers l'espace aérien, ou encore se transmettre par ondes, le courant des forces psychiques peut employer la respiration, le sang, les nerfs et, au cas d'une suffisante intensité, sans ces moyens ou par delà ces moyens, se communiquer dans l'espace et agir à des distances infinies. Car le *prâṇa* est plus que le souffle, plus que l'énergie nerveuse ou les forces vitales du flot sanguin. C'est plus que la force reproductrice séminale ou celle des nerfs moteurs, plus que l'aptitude pensante du cerveau ou la puissance de la volonté. Tout cela ne constitue que des modifications du *prâṇa*, comme les *cakras* ne sont que des modifications du principe de l'*âkâśa*.

Ainsi, bien que les *nâdîs* puissent en partie coïncider avec les voies du système nerveux, circulatoire ou respiratoire, et puissent souvent être comparées avec leurs fonctions, elles ne leur sont pas identiques, et se comportent avec eux comme les *cakras* avec les organes et fonctions corporelles auxquels ils sont associés. En d'autres termes, nous avons ici affaire à un parallélisme de fonctions physiques et psychiques.

Ce parallélisme trouve une expression suggestive dans la doctrine des cinq gaines *(kośa)* de la conscience humaine, qui se cristallisent en une densité constamment croissante autour ou depuis le point le plus intérieur de notre être — autour de l'incommensurable centre de rapports vers lequel convergent toutes nos forces intérieures, étant lui-même vide de toutes qualités ou définitions, selon le concept bouddhique. La plus dense et plus extérieure de ces gaines est celle du corps physique, formé par la nourriture *(anna-maya-kośa)*; la suivante est la gaine de matière subtile, formée de *prâṇa*, nourrie

par le souffle et pénétrant tout le corps *(prâṇa-maya-kośa)*, que nous pouvons désigner comme corps *prânique* ou éthérique. La gaine suivante, encore plus subtile, est la personnalité, formée par notre pensée active, de notre corps pensant *(mano-maya-kośa)*. La quatrième gaine est notre corps de conscience potentielle *(vijñâna-maya-kośa)*, dépassant notre pensée active, embrassant la totalité de nos facultés psychiques.

La dernière gaine, la plus subtile, qui pénètre toutes les autres est en même temps « la plus intérieure », c'est le corps, nourri de béatitude *(ânanda)*, gonflé d'exaltante joie, de la suprême et universelle conscience (*ânanda-maya-kośa*, qui n'est connu que dans l'état d'illumination ou aux plus hauts sommets de la méditation *(dhyâna)*, correspondant, selon le mode d'expression du *Mahâyâna*, au « corps de ravissement », au *Sambhoga-Kâya.*

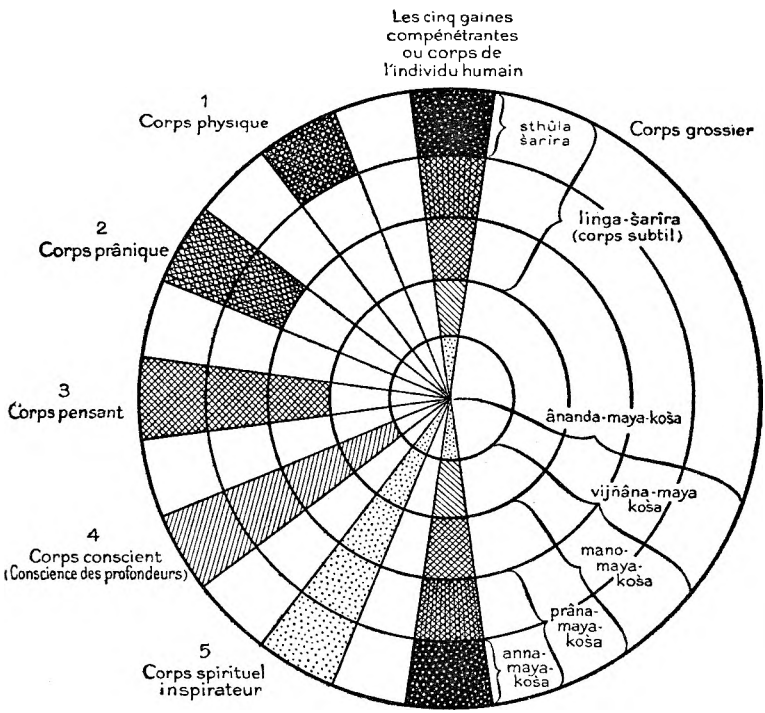
Ces « gaines » ne doivent donc pas être comprises comme des couches séparées successives appliquées sur un noyau solide, mais comme des principes, se pénétrant réciproquement, depuis la plus subtile conscience, « brillant de toutes parts », et omnipénétrante, jusqu'à la « conscience matérialisée » qui, en tant que corps, s'offre à la manifestation visible. Les gaines plus subtiles remplissent et s'incorporent les plus grossières.

Comme le corps matériel, fait de nourriture, est pénétré et animé par les forces vitales du *prâṇa*, du souffle vivant, ainsi la conscience active pénètre les fonctions du *prâṇa* et détermine la forme des manifestations corporelles. Mais la pensée, la respiration et le corps sont de leur côté pénétrés et mus par la conscience, encore plus profonde, des expériences passées, dans laquelle gît enfermée la matière infinie où puise la pensée et que, faute d'une meilleure expression, nous désignerons sous le nom de subconscience ou de conscience profonde.

Cependant, dans l'état de méditation avancée, toutes ces fonctions conscientes ou inconscientes, subtiles, vitales ou grossièrement matérielles, sont pénétrées et transformées par la flamme de l'inspiration et de la félicité *(ânanda)*, jusqu'à ce que se révèle la nature universelle de la conscience. Sur ce fait repose le « yoga du feu intérieur (tibét. : *gtum-mo*) dont nous traiterons au chapitre VIII.

C'est donc seulement le corps psychique né de l'inspiration (nº 5 dans le diagramme ci-après, skt. : *ânanda-maya-kośa)*, qui pénètre les cinq couches et unit ainsi tous les organes et toutes les aptitudes de l'individu et les fond en un tout. Dans cet accomplissement gît le secret de l'immortalité. Aussi longtemps que nous n'avons pas atteint cette plénitude et que nous nous identifions avec des « parties » ou choses inférieures, nous restons soumis à la loi de la matière et de ce qui est composé : la loi de mortalité.

Toutefois, il serait erroné de sous-estimer l'importance du corps constitué de matière grossière *(sthûla śarîra)*, formé de nourriture *(anna-maya)*, car si, de par sa nature, il est très limité, n'ayant pas la faculté de pénétrer les autres « corps », il est lui-même pénétré par *tous* les autres « corps » et devient, de ce fait, nécessairement, le théâtre de tous les événements psychiques et de toutes les décisions. Le corps est, pour ainsi dire, la scène érigée entre ciel et terre, sur laquelle se déroule le drame psycho-cosmique. Il est pour l'initié le théâtre sacré d'un profond et inépuisable « mystère ». C'est précisément pour cela que la connaissance, ou qui plus est, l'expérience consciente de ce corps, est d'une si primordiale importance pour le yogin et pour quiconque veut suivre le sentier de la méditation. La prise de conscience du corps, pourtant, a lieu par la spiritualisation du *prâṇa* dans sa forme accessible : le processus respiratoire.


Les cinq gaines compénétrantes ou corps de l'individu humain
1
Corps physique
2
Corps prânique
3
Corps pensant
4
Corps conscient
(Conscience des profondeurs)
5
Corps spirituel
inspirateur
sthûla śarira
Corps grossier
linga-śarîra
(corps subtil)
ânanda-maya-kośa
vijñâna-maya kośa
mano-maya-kośa
prâṇa-maya-kośa
anna-maya-kośa

VI

LES FONCTIONS CORPORELLES ET PSYCHIQUES DU PRÂṆA ET LES PRINCIPES DU MOUVEMENT (VÂYU) POINT DE DÉPART DE LA MÉDITATION

Déjà les textes pâlis font de la prise de conscience du souffle le fondement de la pratique méditative. L'observation consciente de l'inhalation et de l'exhalation amène à maturité, comme dit le Bouddha dans son 118e discours du *Majjhima-Nikâya*, d'abord la quadruple actualisation de l'attention *(sati-paṭṭhâna)*, ensuite les sept facteurs d'illumination et finalement l'omniscience et la complète libération.

Le texte dit que le méditant, s'étant retiré dans un lieu solitaire et ayant pris l'attitude traditionnelle de la méditation, inhale et exhale *consciemment.*

« Quand il aspire lentement, il sait : « j'aspire lentement » ; quand il expire lentement, il sait : « j'expire lentement ».

Quand il aspire vivement, il sait : « j'aspire vivement » ; quand il expire vivement, il sait : « j'expire vivement ».

Tel est le premier pas : la simple observation du fait respiratoire, sans immixion, sans influence, sans contrainte ou violence envers le corps. De ce fait la respiration devient consciente comme aussi les organes que traverse son courant.

Si nous n'avions affaire, ici, qu'à une observation analytique et intellectuelle du processus respiratoire, cet exercice

s'épuiserait plus ou moins à ce stade. Mais le but de cet exercice est précisément le contraire, à savoir : la synthèse, l'expérience du corps dans son ensemble.

« Je veux inhaler en ressentant le corps entier *(sabba kâya)*. Je veux exhaler en ressentant le corps entier. C'est ainsi qu'il s'exerce ».

Qu'il s'agisse, en parlant du « corps tout entier », du corps respiratoire *(prâṇa-maya-kośa)* ou du corps physique, est d'importance secondaire, car le premier pénètre le second dans sa totalité, c'est-à-dire ne se limite pas aux organes de la respiration.

Le pas suivant consiste à assurer le calme de toutes les fonctions du corps, par le rythme conscient de la respiration. De cet état résulte un total équilibre psychophysique et l'harmonie qui en émane accroît cette sérénité, cette béatitude intime qui, telle une source dans un lac de montagne, pénètre toute la nappe de sa fraîcheur, emplit le corps entier d'un sentiment de bonheur.

« Je veux inhaler avec sérénité ; je veux exhaler avec sérénité ; c'est ainsi qu'il s'exerce. Je veux inhaler avec bonheur ; je veux exhaler avec bonheur ; ainsi progresse-t-il ».

Le souffle devient de cette manière le véhicule d'une expérience spirituelle servant d'intermédiaire entre le psychique et le physique et fait du corps un organe d'expérimentation psychique. C'est là le premier pas qui élève le corps, de son état d'organisme plus ou moins passif, fait de matière grossière fonctionnant inconsciemment, à celui de véhicule et d'instrument d'un complet épanouissement spirituel, comme il est démontré lumineusement dans la perfection du corps rayonnant du Bouddha.

Les pas suivants sont consacrés à l'incorporation de fonctions spirituelles : « Je veux inhaler et exhaler avec la pensée qui ressent, reconnaît, réjouit, rassemble et libère

l'esprit. » Ainsi s'exerce-t-il. En d'autres termes, quel que soit l'objet de la méditation, que ce soit le corps, la sensation, l'esprit ou ce qui meut l'esprit (phénomènes ou idées), cela est associé à la fonction respiratoire, projeté dans le souffle, vécu dans le souffle, porté par le souffle, devenu un avec le « corps du souffle ». C'est un phénomène qui ne s'explique pas et qui ne peut qu'être expérimenté, qui est compréhensible seulement pour l'être familiarisé avec la méditation. Par là s'explique la concision des formules par lesquelles dans le texte pâli, sont présentés ces procédés.

A qui connaît bien la tradition hindoue il doit clairement apparaître que ces formules supposent une connaissance d'ensemble de toute la pensée hindoue et des pratiques religieuses qui lui sont associées. En dépit de leur laconisme, ces formules peuvent donc transmettre à qui est initié aux traditions qui leur correspondent, un contenu aux contours clairement marqués ; mais avec la transplantation du bouddhisme dans des pays où cette tradition n'était pas vivante, ces pratiques méditatives dégénérèrent en de simples notions superficielles en un simple verbalisme, comme le démontre suffisamment la littérature explicative, étrangère à toute expérience spirituelle, des *Théravâdins* ultérieurs. Il en est d'autant plus réjouissant de voir que de nouveaux courants, dans le bouddhisme du sud, s'efforcent de ranimer l'esprit de ces anciennes pratiques[1].

(1) « Il nous faut reconnaître que dans la plupart des pays bouddhistes, la véritable compréhension et la pratique effective du *Satipaṭṭhâna* reste bien en arrière, par comparaison avec cette attitude essentiellement dévotionnelle. L'unique exception, à la connaissance de l'auteur, semble résider dans la Birmanie d'à présent, où la pratique sérieuse du *Satipaṭṭhâna* est largement répandue et fait de continuels progrès ». (Nyânaponika Thera « The Heart of Buddhist Meditation », Colombo, 1954, p. 5). Cet excellent petit livre offre une idée claire et

Le résultat le plus important pour nous de l'exercice de l'« *ânâpâna-sati* » est de découvrir que la respiration constitue l'agent de liaison entre le conscient et l'inconscient, entre la matière grossière et la matière subtile, entre les fonctions automatiques et les fonctions volontaires, et qu'il offre l'expression la plus complète de la nature de tout ce qui vit. C'est pourquoi ces exercices qui conduisent à la méditation profonde *(dhyâna* et *samâdhi)*, commencent par l'observation, la régularisation et la prise de conscience du souffle, qui devient ainsi, d'un acte automatique, un porteur et un instrument de la conscience éveillée et, finalement, l'intermédiaire de forces psychiques, du *prâṇa* dans son sens le plus profond.

Dans le bouddhisme tibétain, qui n'a jamais perdu son rapport avec les traditions enracinées dans le sol indien, la technique du *prâṇâyâma*, de la maîtrise du *prâṇa*, est restée vivante jusqu'à nos jours. Pour saisir toute la profondeur et toute la portée de cette notion, il ne nous faut pas assimiler le *prâṇa* avec la respiration dans le sens habituel, strictement physiologique, de ce mot, encore que ce soit là une de ses fonctions.

Bien que le *prâṇâyâma* commence avec la fonction respiratoire et se serve d'elle, il constitue, beaucoup plus qu'une simple technique pour la maîtrise du souffle ou, comme on l'a maintes fois admis, une sorte de gymnastique respiratoire. Il est le moyen de dominer les énergies vitales psychiques dans *toutes* leurs formes et manifestations, dont la plus évidente est le souffle. De tous les effets du *prâṇa*, le souffle est le plus accessible, le plus facilement influençable et, de ce fait, il constitue le plus approprié

compréhensive de la « Nouvelle méthode birmane de *Satipaṭṭhâna* et de l'importance de la « Voie de l'attention » dans la vie bouddhique.

des points de départ de la méditation. Le souffle est la clé du mystère vital, tant corporel que spirituel.

Même lorsque toutes les fonctions vitales et aussi la conscience cessent leur activité, comme durant le sommeil, ou la syncope, le souffle n'en continue pas moins. Tant qu'il y a du souffle il y a de la vie. Nous pouvons renoncer pendant un certain temps aux fonctions conscientes de l'esprit et des sens, mais non à la respiration. Celle-ci est donc le résumé des forces vitales et se trouve au premier rang des fonctions physiques du *prâṇa*.

Ces fonctions physiques, qui représentent le côté « négatif », c'est-à-dire grossier et matériel de l'énergie vitale « subtile » du *prâṇa* psychique invisible — tout comme le corps matériel grossier représente le côté réactif *(vipâka)* et, dans ce sens, négatif de la conscience — sont rassemblées dans la notion collective de *vâyu*.

Cette notion joue, dans les techniques tibétaines de méditation, notamment chez les *Kargyülpas* (en corrélation avec *rluṅ-sgom* et la production de *gtum-mo* « le feu intérieur »), un rôle si important que force nous est de nous y arrêter, fût-ce brièvement.

Vâyu, tout comme le mot tibétain *lung* (rluṅ) signifie au sens habituel « air » ou « vent » ; il est ainsi traduit la plupart de temps dans les langues occidentales, même lorsque ces expressions heurtent visiblement tous les faits physiologiques, lorsqu'on dit, par exemple, que l'air (de la respiration) pénètre jusqu'à la pointe des doigts et des orteils, ou bien que, tout le long du canal rachidien, il monte jusqu'au cerveau.

Tout comme le mot *inspiration* peut signifier « inhalation » et aussi « inspiration » au sens spirituel, ou encore, comme le mot grec *pneuma* désigne aussi bien l'« esprit » que l'« air », ainsi *vâyu* peut être appliqué à l'état d'agrégat élémentaire (gazeux) comme aux forces qui vitalisent et

meuvent l'organisme humain. Son essence, dans les deux cas, est le « mouvement » (la racine *vâ* exprime le mouvement : souffler, etc...) ; en cela consiste sa parenté intérieure avec la notion générique de *prâṇa*.

Cela s'exprime aussi dans la définition tibétaine du mot *rluṅ* qui, appliqué à des faits psychophysiques ou à des actes méditatifs, exprime les fonctions suivantes qui concordent avec les traditions hindoues :

1. *srog-ḥdzin :* ce qui maintient la vie ; ce qui est le soutien (*ḥdzin-pa :* tenir, soutenir) des forces vitales, du souffle vivant, et qui cause inhalation (skt. : *prâṇa* au sens étroit, strict, du mot).

2. *gyen-rgyu :* ce qui est la cause *(rgyu)* du mouvement ascendant *(gyen)* de l'exhalation et de la possibilité de parler (en sanskrit : *udâna-vâyu*).

3. *thur-sel :* ce qui pousse et presse (vers le bas) *(thur)* et qui est la cause des différentes excrétions *(sel)* (en sanskrit : *apâna-vâyu*).

4. *me-mṅam :* le feu *(me)* tout-égalisateur *(mṅam-pa byed-pa)*, la faculté d'assimilation, de digestion, comme la respiration, qui sont l'un et l'autre des processus de combustion, générateurs de chaleur (en sanskrit : *samâna-vâyu*).

5. *khyed-byed :* ce qui traverse le corps (la cause [*byed*] de la pénétration [*khyed*]), c'est-à-dire la cause du mouvement musculaire, de la circulation sanguine, des fonctions du métabolisme (en sanskrit : *vyâna-vâyu*).

Le savant français René Guénon, qui analyse avec une grande sagacité la nature de ces cinq fonctions à la lumière des traditions sanskrites[1], définit le premier *vâyu*, désigné

(1) Cf. René Guénon « L'homme et son Devenir » p. 77/78. Guénon, comme Avalon, Coomaraswami, Heinrich Zimmer, Richard Wilhelm et Jean Herbert, a essayé de rapprocher de l'Occident la sagesse de l'Orient, comme un bien spirituel *vivant*.

en tant que *prâṇa* au sens étroit du mot, comme l'effort ascendant dans la première phase de la respiration (« aspiration ») pour attirer les éléments non encore individualisés de l'ambiance cosmique et les faire participer à la conscience individuelle par voie d'assimilation.

Apâna-vâyu, qui, en tibétain, est considéré comme la cause des éliminations, est défini par Guénon comme la fonction suivante, dirigée vers le bas dans la phase suivante *(apâna)* et liée à l'inhalation, par laquelle ces éléments, non encore individualisés, pénètrent l'individualité.

Vyâna-vâyu est décrit par Guénon comme une phase intermédiaire entre les deux précédentes ; elle consiste d'un côté dans les actions et réactions qui se conditionnent mutuellement, résultant du contact de l'individu avec les éléments qui l'environnent, et d'un autre côté dans les processus vitaux et continus tels qu'ils se manifestent dans la circulation sanguine.

Udâna-vâyu, d'après Guénon, désigne la fonction qui, en le transformant, projette le souffle par-delà les frontières de l'individualité limitée, dans la sphère des possibilités supraindividuelles d'extension. Le souffle devient ici le véhicule du mental notamment de la parole et du langage et ainsi, dans un certain sens, le *médium* d'une individualité plus vaste.

Samâna-vâyu, enfin, est donné comme la fonction de l'assimilation substantielle interne (digestion), par laquelle les éléments absorbés deviennent partie intégrante de l'individualité.

Il ne s'agit pas seulement, dans tous ces processus, comme Guénon le met en évidence, de l'activité d'un ou de plusieurs organes corporels, ni de fonctions physiologiques analogues ou correspondantes, mais bien d'une assimilation vivante en son sens le plus profond et le plus étendu.

Il n'importe donc pas, dans le fond, comment nous

délimitons ces fonctions qui se recouvrent en partie. Ce qui importe est de saisir le fait de la compénétration et de l'interdépendance des fonctions physiques et psychiques, individuelles et universelles, matérielles ou spirituelles C'est seulement après avoir complètement élucidé et consolidé cela que nous pouvons comprendre et percevoir la multiple nature et la manière d'agir des *cakras* et des *nâḍîs*, et que ce sont là non des propriétés ou des organes du corps grossier *(sthûla-śarîra)*, mais bien des corps de conscience de matière subtile et dynamique *(liṅga-śarîra)*, d'où émane le corps grossier et visible. Le corps éthéré ou subtil *(liṅga-śarîra)* est considéré comme la combinaison de *vijñâna-maya*, *mano-maya* et *prâṇa-maya-kośa*, c'est-à-dire de la conscience profonde, de la conscience pensante et du corps vital-prânique.

Les correspondances organiques entre les *nâdîs* et le système vasculaire anatomique, ou entre les *cakras* et les centres nerveux, sont donc de nature secondaire et ne doivent pas nous retarder plus longtemps dans la description des *nâḍîs* les plus importantes pour la pratique de la méditation et la compréhension des expériences yoguiques.

VII

LES TROIS COURANTS DE FORCES ET LEURS VOIES DANS LE CORPS HUMAIN

Tout comme l'*âkâśa* oscille entre les pôles de l'espace immatériel (une dimension purement spirituelle) et la corporéité matérielle, de même se manifeste le *prâṇa* sous la forme de deux tendances dynamiques qui se conditionnent et se complètent mutuellement, tels les pôles

positif et négatif d'un champ de forces magnétiques ou électriques. Selon le concept d'après lequel le corps humain est l'image de l'univers ou, plus exactement, un univers en miniature, un microcosme, les courants polarisés de forces agissant dans le corps sont désignés comme forces solaires *(sûrya-svarûpa)* et lunaires *(candra-svarûpa)*.

Les énergies solaires représentent les forces diurnes c'est-à-dire les forces centrifuges tendant à la certitude, à la connaissance, à la discrimination et, ainsi à la différenciation et à l'intellect. Les énergies lunaires symbolisent les forces nocturnes, les forces centripètes qui s'exercent dans les ténèbres de l'inconscient, non différenciées, régénératrices, qui, s'écoulant de l'universelle source de vie, tendent à la réunification (s'exprimant par exemple dans les impulsions de l'amour).

Ces deux forces parcourent le corps humain comme énergies psychiques, en deux voies principales, l'une désignée comme la lunaire *iḍâ-nâḍî* (tibét. : *rkyaṅ-ma-rlsa*) et l'autre comme la solaire *piṅgalâ-nâḍî* (tibét. : *ro-ma-rlsa*), d'où partent d'innombrables *nâḍîs* secondaires. D'après la tradition présentée à la page 200 du *Ṣaṭcakra-nirûpaṇam*, *iḍâ* et *piṅgalâ* s'infléchissent en spirales entrelacées, depuis les narines gauche et droite, autour de la *suṣumṇâ-nâḍî*, canal situé à l'intérieur de la colonne vertébrale et qui, à sa base (dans le périnée), rejoint *iḍâ* et *piṅgalâ*.

La *suṣumṇâ* (tibét. *dbu-ma-rlsa*), qui est comparée au *mont Meru*, le mystique axe du monde, constitue la liaison directe entre les sept centres ; elle est à même non seulement d'assurer une synthèse des courants lunaire et solaire, mais encore d'unir les forces des centres supérieurs et inférieurs ou, selon le cas, de sublimer de centre en centre les énergies lunaire et solaire synthétisées et les élever au niveau du « lotus aux mille pétales », de la conscience

multidimensionnelle. Ainsi, même le plus haut des états d'intégration ne consiste pas en l'annihilation des qualités différenciées, mais dans leur parfaite interpénétration et harmonisation, grâce à quoi elles deviennent les qualités d'un organe unique de conscience universelle.

Nous avons affaire ici à l'intégration d'une double polarité qui se présente dans le corps humain une fois comme « droite » et « gauche », c'est-à-dire comme formes solaire et lunaire du *prâṇa*, sur le plan terrestre humain, une autre fois comme « haut » et « bas », comme formes immatérielle et matérielle de l'*âkâśa*, sur le plan, ou pour mieux dire sur l'axe vertical cosmique-spirituel, et qui est expérimentée en différentes dimensions de conscience par degrés ascendants *(cakras)*, sans jamais se terminer dans une totale abolition.

Dans les descriptions tibétaines de la méditation, *piṅgalâ* et *idâ* sont souvent désignées comme *nâdî* de droite et *nâḍî* de gauche *(rtsa-g'yas-g'yon)* ; le mouvement spiraliforme autour de *suṣumṇâ* n'est pas mentionné. Cela semble correspondre à la tradition originelle que mentionne Swâmi Vivekânanda dans son exposé du *Râja-yoga*, en relation avec les *aphorismes* de *Patañjali*. Il compare la colonne vertébrale à une quantité de figures superposées ayant la forme d'un 8 couché (∞) dont la moitié de gauche contiendrait *iḍâ* et celle de droite *piṅgalâ*, tandis que le point de contact des deux moitiés rappellerait *suṣumṇâ*[1].

Suṣumṇâ est obturée en sa partie inférieure, aussi longtemps que les forces créatrices latentes de *kuṇḍalinî* (ou de la « libido », diraient peut-être les psychologues modernes) qui, semblable à un serpent lové (image de l'énergie en sommeil) barre l'entrée, ne sont pas éveillées.

(1) Swâmi Vivekândanda « Les Yogas pratiques », traduction Jean Herbert (Paris, Albin Michel, 1950).

L'éveil de ces forces (qui, autrement, s'exercent en des fonctions subconscientes purement corporelles) et leur mise en rapport, leur transfert et leur élévation dans les centres supérieurs jusqu'à leur entier déploiement et leur plus haute prise de conscience, tel est le but et l'objet du *kuṇḍalinî-Yoga*, du *prâṇâyâma* et de tous les exercices associés avec la prise de conscience des *cakras*.

Si nous appelons « génie » la faculté de prendre conscience immédiatement des rapports intérieurs entre les idées, le donné, les objets et les forces, ce que l'intellect habituel ne peut faire que par un long et laborieux travail, ces exercices ne sont rien d'autre que l'instauration dans l'homme d'un état génial. Le yogin est celui qui a trouvé l'axe central de son être, « ouvert » la *suṣumṇâ*, l'accès direct à ses forces intérieures et qui a réussi à établir en lui le contact entre les extrêmes, à mettre en rapports immédiats le plus profond et le plus élevé de sa nature.

La *suṣumṇâ* est le symbole des possibilités latentes dans tous les hommes et réalisées dans le yogin. Tous les hommes naissent avec les mêmes organes, mais tous n'en font pas le même usage. « Lorsque s'ouvre le courant de la *suṣumṇâ* et qu'il commence à s'élever, nous traversons les frontières de nos sens ; nos aptitudes mentales deviennent suprasensibles, supraconscientes ; nous nous élevons au-dessus de nos capacités intellectuelles, jusqu'à un état inaccessible à la pensée intellective »[1].

D'après le texte tibétain « *Chos drug bsdus-paḥi zinbris* »[2] « Traité des six doctrines », attribué à Naropa, le

(1) Vivekânanda, « Les Yogas pratiques », *op. cit.*

(2) Une traduction de ce texte, compilé par Padma Karpo, a été faite par Lama Dawa Samdup et le Dr Evans-Wentz dans « Tibetan Yoga and Secret Doctrines » et publiée sous le titre de « Yoga of the Six Doctrines ».

méditant doit se représenter la *suṣumṇâ (dbu-ma-rtsa)* comme s'étendant verticalement depuis le sommet de la tête jusqu'en un point situé à quatre travers de doigt au-dessous du nombril (à l'emplacement du *mûlâdhâra-cakra*, et « visualiser », à droite de la *suṣumṇâ* la *nâḍî* du côté droit du corps *(rtsa, g'yas)*, c'est-à-dire *piṅgalâ-nâḍî* et à gauche la *nâḍî* de la partie gauche du corps *(rtsa g'yon)*, c'est-à-dire *iḍâ-nâḍî*. Répétons qu'il n'est pas ici question d'un parcours spiraliforme des *nâḍîs ;* il n'est pas dit non plus que celles-ci soient localisées à l'intérieur ou à l'extérieur de la colonne vertébrale, mais que le méditant doit se les représenter, les « visualiser », les contempler en esprit, *comme si* elles s'étendaient depuis les deux narines, en passant par le cerveau, jusqu'à la base des organes génitaux (dans le périnée).

En même temps, le méditant doit se représenter ces *nâḍîs* comme creuses et projeter dans celle de gauche les syllabes-germes des voyelles et dans celle de droite les syllabes-germes des consonnes de l'alphabet sanskrit.

Cela signifie que les germes de tout ce qui, dans ce monde, apparaît et agit, est vu comme un courant vivant qui, dans le corps humain, se sépare en deux courants polarisés, dont le gauche est de nature lunaire et le droit de nature solaire. Les syllabes-germes qui y sont mentalement projetées sont imaginées comme des lettres de la finesse d'un cheveu, d'un rouge brillant, qui se superposent en une ligne verticale et qui, au rythme de la respiration, se déplacent alternativement vers l'intérieur et vers l'extérieur.

Cela n'est pas, cependant, comme si ces syllabes-germes étaient inhalées avec l'air et exhalées avec lui, mais comme si, avec l'inhalation, elles pénétraient dans l'ouverture des organes du sexe et, montant constamment, sans changer de direction, elles sortaient du corps avec l'air expiré

(ce qui arriverait si elles suivaient simplement les mouvements d'entrée et de sortie de l'air) en un courant qui s'élève constamment. Mais comme il n'est pas possible de se concentrer simultanément sur deux directions différentes, la respiration s'effectue alternativement par la narine gauche et la narine droite, afin que le courant de droite et celui de gauche puissent, à tour de rôle, être perçus et « visualisés » par la conscience.

Quel est, maintenant, le but de cet exercice? Le texte donne une explication surprenante et d'un sens profond, qui jette de la lumière sur l'ordonnance d'ensemble de la pratique bouddhique du yoga, qui a été jusqu'ici considérée par trop unilatéralement du point de vue du plus récent tantrisme hindouiste[1].

(1) Le texte de « *Ṣaṭcakranirûpanam* », d'après son colophon, ne remonte pas au delà du XV^e^ ou du XVI^e^ siècle ; c'est dire qu'il est de plus de mille ans postérieur aux tantras bouddhiques les plus anciens. Le Bouddha lui-même a décrit certains exercices yoguiques qui montrent clairement, non seulement qu'il les connaissait bien, mais encore qu'il pratiqua effectivement pendant un certain temps ce qu'on peut appeler *nâḍî-yoga*.

L'antiquité du *nâḍî-yoga* est attestée par diverses *Upanisâds*, par exemple la *Châṇḍogya* 8, 6, 6.

Dans le *Majjhima-Nikâya* 36, le Bouddha raconte que, par la maîtrise de la respiration ou, selon la description du texte pâli, en retenant l'air inspiré par la bouche, le nez et les oreilles, il éprouva violemment les « airs » *(vâta, vâyu)* qui perçaient sa tête et son abdomen, lui causant une sensation de *brûlure* dans les entrailles. Que ces « airs » internes soient des courants de forces vitales *(nâḍîs)*, cela apparaît dans le fait que le Bouddha fut dit avoir stoppé le processus respiratoire ordinaire. Le fait même qu'il avait ainsi maîtrisé son souffle montre qu'il connaissait la signification de cette pratique. Sa connaissance de la tradition pré-bouddhique et des pratiques yoguiques est, par ailleurs, prouvée par le fait qu'il avait été disciple d'Alâra-Kâlâma et d'Uddaka Râmaputta qu'il célébrait, même après son Illumination, comme les seuls êtres capables de comprendre son *dharma*.

Le texte dit que ces exercices sont comparables à l'action de tirer de l'eau en creusant un canal ou un fossé, c'est-à-dire qu'ils servent à créer les conditions grâce auxquelles les forces psychiques peuvent être mises en mouvement, dirigées et maîtrisées. Le tantriste bouddhique met à la place d'une définition statique, physiologique et fixe des *nâdîs*, une définition spiritualisée, dynamique et psychologique. Il ne se demande pas si les trois *nâḍîs* principales fonctionnent à l'intérieur ou à l'extérieur de la colonne vertébrale ou dans quelle mesure les *cakras* coincident avec divers organes du corps, combien de « pétales » possède chacun d'eux ou quelles qualités représente chacun de ces pétales, ou encore quelle est la divinité régissant chacun des *cakras ;* il sait que ce ne sont là que des moyens auxiliaires et qu'il ne s'agit pas d'un donné, d'une chose fixée une fois pour toutes, mais de quelque chose qui dépend complètement de ce que nous en faisons, que nous créons nous-mêmes comme nous avons créé notre propre corps, dans le cadre d'une norme universelle (et immanente) correspondant au niveau de notre développement, de nos prédispositions ou conditions karmiques.

Le maître tibétain de méditation n'énonce donc aucune affirmation que l'aspirant doive prendre comme un fait objectif ; il ne dit pas : « les *nâḍîs* sont ici ou là » mais : « représente-toi dans ta contemplation qu'un courant de forces vitales coule d'ici vers là », c'est-à-dire qu'il oriente la conscience et l'aptitude à la représentation créatrice du méditant vers certaines fonctions (comme la respiration) et sur les organes qui, directement ou indirectement, l'influencent ou sont par elle influencés, créant de cette manière des rapports et conditions psychiques et physiques préalables au courant de forces conscientes. En d'autres termes, il crée les canaux qui constituent le système nerveux sensitif du corps spiritualisé ou corps subtil (skt. : *sukṣmâ-* ou *liṅga-śarîra*).

Il n'importe pas où est localisée la *suṣumṇâ;* elle est à l'endroit où, ayant pris conscience des *nâḍîs* polarisées, nous dirigeons le courant principal des forces psychiques ; et elle peut aussi bien être fine comme un cheveu que vaste au point de ne faire du corps entier qu'un seul courant de force, flamme ardente de la plus haute inspiration qui engloutit toutes les frontières jusqu'à emplir l'univers entier.

VIII

LE YOGA DU FEU INTÉRIEUR DANS LE SYSTÈME TIBÉTAIN DE MÉDITATION (TAPAS ET GTUM-MO)

Comme exemple concret de ce qui vient d'être dit, puisse l'esquisse suivante servir à une méditation typique reposant sur la production et la considération du « feu intérieur » *(gTum-mo) :*

Après que le méditant *(sâdhaka)* a, par des exercices de dévotion, purifié son esprit et l'a placé en état d'intime abandon ; ayant régularisé le rythme de son souffle, l'ayant spiritualisé par des paroles mantriques et l'ayant rempli de conscience, qu'il dirige son attention sur le centre ombilical (*maṇipûra;* tibét. : *lte-baḥi ḥkhor-lo*), dans le lotus duquel il se représente la syllabe-germe « RAM » et, au-dessus, la syllabe germe « MA », d'où émerge la *dorje Naljorma* (skt. : *vajra-yoginî*), une *khadoma*[1] de

(1) *mkhaḥ ḥgro-ma rdo-rje rnal-hbyor-ma.* Les *Khadomas* (skt. : *ḍakinî*) qui d'après la conception populaire, sont des êtres divins ou daimoniques, représentent, dans le tantrisme bouddhique, la force inspiratrice de la conscience. Voir d'autres détails au chapitre XIII.

couleur rouge lumineux, enveloppée d'une auréole brillante.

Dès que le méditant s'est uni avec la forme divine de la *khadoma* et se voit lui-même comme *Dorje Naljorma*, qu'il place, la syllabe germe « A » au centre inférieur et la syllabe-germe « HAṂ » au centre supérieur (le « lotus aux mille pétales »), au sommet de la tête.

Il éveille ainsi par une respiration profonde et consciente et par la plus haute concentration, la syllabe-germe « A » jusqu'à ce qu'elle devienne un feu ardent et il attise, à chacun de ses mouvements respiratoires, cette flamme croissante, allant de la grosseur d'une perle de feu jusqu'à une flamme volumineuse qui, dans la *nâḍî* centrale (tibét. : *dbu-ma-rlsa*, skt. : *suṣumṇâ*), atteint finalement le centre au sommet de la tête d'où maintenant, par la syllabe-germe « HAṂ » qui y est représentée, coule le blanc nectar, l'élixir de vie qui, en descendant, pénètre le corps entier.

Cet exercice peut être présenté en dix stades[1] : dans le premier la *suṣumṇâ*, avec sa flamme ascendante, est représentée comme un vaisseau de la finesse d'un cheveu ; dans le second, de la grosseur du petit doigt ; dans le troisième, il est de la grosseur du bras ; dans le quatrième il est aussi ample que tout le corps, comme si le corps tout entier était devenu *suṣumṇâ*, un seul réceptacle enflammé. Au cinquième stade, la contemplation épanouie (skt. : *ulsakrama;* tibét. : *skyed-rim*) atteint son point le plus élevé ; le corps cesse d'exister pour le méditant. Le monde entier devient une ardente *suṣumṇâ*, un infini océan de feu fouetté par la tempête.

Avec le sixième stade commence le processus inverse ; d'intégration et de perfection (sansk. *sampanna-krama*,

(1) Cf. Alexandra David-Neel : « Parmi les mystiques et les magiciens du Tibet », Paris, 1957.

tibét. : *rdzogs-rim*). La tempête s'apaise et l'océan de feu est résorbé par le corps. Au septième stade, la *suṣumṇâ* se rétrécit à la grosseur d'un bras ; à la huitième à celle d'un doigt ; à la neuvième à celle d'un cheveu ; à la dixième, elle disparaît totalement et rentre, avec toutes les pensées et les représentations, dans le « Grand Vide » (skt. *śûnyatâ*, tibét. : *ston-pa-ñid*) où cesse la dualité du connaissant et du connu et où se réalise la grande synthèse de la totalité psychique.

Le feu de l'intégration spirituelle, qui fond tous les contrastes nés de l'individuation, est ainsi ce que le mot tibétain *gTum-mo* signifie en son sens le plus profond et ce qui constitue un des plus importants sujets de méditation. C'est la puissance flamboyante, dévorante, l'irrésistible ardeur intérieure qui, depuis l'éveil de la pensée hindoue, a rempli la vie religieuse de l'homme qu'elle a saisi : la puissance du *tapas*.

Tapas comme *gTum-mo*, est ce qui arrache l'homme au sommeil de la satisfaction terrestre, à l'ornière de l'existence quotidienne; c'est la chaleur du saisissement psychique qui allume la flamme de l'inspiration, de l'enthousiasme et de la spiritualisation, d'où naît ce qui, vu du dehors, apparaît comme renoncement, abandon du monde ou ascèse. Mais pour l'inspiré, pour qui est saisi par l'esprit, renonciation, abandon du monde etc., deviennent des formes naturelles de vie, car il ne recherche plus les jouets de ce monde ; les richesses ne lui paraissent que pauvreté et les satisfactions que banalités.

Un Bouddha, qui vit dans la plénitude d'une totale illumination n'éprouve pas le sentiment d'avoir renoncé à quoi que ce soit ; pour lui plus rien n'existe dont il faille se détacher. Le mot de *tapas* signifie donc infiniment plus que ceux d'ascèse ou de mortification, que le Bouddha rejetait avec raison en faveur de cet état joyeux, de

liberté né de la connaissance contemplative, à l'égard des choses du monde.

Tapas, ici, est le principe créateur, s'exerçant sur le matériel comme sur le spirituel. Au point de vue matériel il est ce qui forme, qui ordonne, qui érige. C'est pourquoi il est dit dans le *Rgveda* 10, 190, 1 : « Du *tapas* flamboyant naquirent l'ordre et la vérité »[1]. Sur le plan spirituel, il est cette force qui nous soulève au-delà du « devenu », qui brise les limites de notre étroite individualité et du monde que nous avons nous-mêmes créé, fondant et transformant tout ce qui a forme et figure.

Comme les univers nés du feu « par la puissance de la chaleur intérieure » (ainsi qu'il est dit dans l'Hymne de la Création du *Rgveda*), viennent à la manifestation pour être de nouveau dissous par cette même puissance du feu, ainsi *tapas* peut être aussi bien créateur que libérateur et, dans ce sens, se trouve à la base aussi bien de « *kâma-chanda* » (désir amoureux) que de « *dharma-chanda* » (effort vers la vérité, vers la réalisation du *dharma*). Ou, pour rester dans le cadre d'expressions compréhensibles de tous, c'est l'enthousiasme qui, dans sa forme inférieure est un feu de paille alimenté par l'émotion aveugle, et dans sa forme la plus élevée la flamme de l'inspiration, nourrie par la connaissance immédiate et la certitude intime.

Cependant, pas plus que la courte durée et la faible efficacité du feu de paille ne remettent en question le fait que le même élément, dûment dirigé et alimenté, est capable de fondre l'acier le plus dur, ce que, selon l'usage, nous appelons « enthousiasme » et qui la plupart du temps n'est rien de plus qu'une éphémère émotion, n'empêche pas de reconnaître l'essence véritable du

(1) Otto Strauss : « Indische Philosophie » p. 24 (Münich, Ernest Reinhardt, 1925).

saisissement spirituel en tant que ce qui nous transforme, nous libère et nous rachète au plus profond de nous-mêmes : ce que, dans la vie religieuse, nous décrivons sous le nom d'extase, de submersion, de contemplation *(dhyâna)* etc...

A l'opposé de la froide notion conceptuelle se tient la chaleur de l'émotion ; c'est le fait d'être « saisi » par l'irrésistible force de la vérité. Etre « saisi » c'est « prendre part », « être à l'intérieur » ; c'est un acte d'identification avec l'objet considéré ou le but de l'effort, l'identification du sujet et de l'objet et, finalement : l'identification de l'homme avec soi-même, la grande synthèse de toutes les qualités physiques, mentales et spirituelles. C'est un état de plénitude dans lequel la chaleur de l'émotion est transmuée en cet état suprême de flamme inspiratrice.

L'essence de l'inspiration n'a jamais été décrite de manière plus frappante que par Nietzsche :

« Quelqu'un a-t-il, en cette fin du XIX^e^ siècle, une idée de ce que les poètes, en des temps plus robustes, appelaient *inspiration ?* Si non, je vais le décrire.

« Avec, en soi, le moindre reste de superstition, on aurait grand peine à rejeter en fait qu'elle soit simplement la représentation, l'incarnation, le bout *(Mundstück)*, l'intermédiaire de puissances écrasantes. La notion de révélation au sens où, brusquement, avec une incroyable sûreté, une finesse indicible, quelque chose devient *visible*, *audible*, quelque chose qui vous ébranle et vous bouleverse jusqu'au tréfonds, ne fait que désigner l'état de fait. On écoute, on ne cherche pas, on accepte sans demander qui donne ; comme un éclair brille la pensée, nécessairement et sans hésitation en ce qui concerne la forme — je n'ai jamais eu le choix. Un *ravissement* dont l'immense tension se résout parfois en un flot de larmes, et dont l'allure tantôt se précipite et tantôt se ralentit ; un total « hors de soi »

avec la conscience très distincte d'un nombre infini de frissons subtils, de ruissellements qui descendent jusqu'aux *orteils*. Une *profondeur heureuse* où le plus douloureux, le plus sombre *ne fait pas contraste*, mais apparait comme conditionné, comme provoqué, comme une teinte nécessaire à l'intérieur d'une telle *surabondance de lumière ;* un instinct de rapports rythmiques qui couvre de vastes espaces de formes — l'extension, le besoin d'un *rythme qui tout embrasse* est tout au plus la mesure pour la puissance de l'inspiration, une sorte de compromis entre sa pression et sa tension... Tout cela se passe de façon absolument involontaire, mais comme dans une bourrasque de *sentiment de liberté*, de *disponibilité*, de *puissance*, de *divinité*... Le *caractère non-volontaire de l'image intérieure*, de la similitude, est ce qu'il y a de plus étonnant ; on n'a plus aucune idée de ce que sont image, similitude ; tout s'offre comme l'expression la plus proche, la plus juste, la plus simple. »[1]

Les expressions soulignées rappelleront de suite au lecteur de semblables traits dans la description d'états bouddhiques de ravissement ou de profonde absorption *(dhyâna)* :

1. La « visualisation », la mise en images d'expériences extérieures ; l'*immédiateté* et la nécessité du symbole ;

2. Le sentiment de ravissement et de béatitude qui remplit le corps entier « jusque dans les orteils » (dans les textes pâlis « *pîti-sukha* » ; en tibétain « *bde* » ; Milarepa fut par exemple décrit comme « quelqu'un dont le corps était pénétré de béatitude jusqu'à la pointe des orteils », et le Bouddha lui-même, dans le *Dîgha Nikâya*, déclare de celui qui se trouve en état d'absorption « que son corps est pénétré et saturé de béatitude au point qu'aucune de ses parties ne s'en trouve privée ») ;

(1) Nietzsche, Édition de poche Kröner, vol. 77, p. 275 sq.

3. La jonction des contraires, par l'intégration de toutes les qualités et de tous les centres, en liant les plus grandes élévations aux plus grandes profondeurs ;

4. La croissante illumination de l'esprit et la transfiguration graduelle du corps ;

5. La sentiment de relaxation, de liberté au delà du vouloir personnel ;

6. L'éveil de pouvoirs « divins » *(siddhis)*, par l'animation des centres psychiques et la réalisation de la plus haute plénitude spirituelle, dans l'état de totale illumination.

L'inclusion du corps dans le processus de développement spirituel, que le Bouddha a placé au centre de la pratique méditative, ne s'exprime pas seulement dans la prise de conscience, déjà mentionnée, du souffle, mais surtout dans le fait que, pour lui, la dualité corps-âme n'existe plus et que, par conséquent, entre le corporel et le spirituel ne persiste qu'une différence de degré mais non d'essence. Si l'esprit devient lumineux, il faut que le corps participe à cette nature lumineuse. De là ce rayonnement, cette *aura*, qui émane des saints et des illuminés, qui les enveloppe et que décrivent et représentent toutes les religions. Ce rayonnement (en pâli : *tejasâ*, skt. *tejas*) est l'effet immédiat, la forme phénoménale de *tapas*, visible à l'œil de l'esprit, la flamme de l'abandon et de l'extase religieuse en laquelle s'unissent la lumière de la connaissance et la chaleur du cœur.

C'est pourquoi il est dit du Bouddha :

« *Divâ tapati âdicco, rattim âbhâti candimâ*
Sannaddho khattiyo tapati, jhayî tapati brâhmano
Atha sabbamahorattim Buddho tapati tejasâ »
(*Dhammapada*, 387.)

« Le soleil luit de jour ; dans la nuit rayonne la lune ;
Le guerrier brille dans son armure ;
Plongé en soi rayonne le brahmane ;
Nuit et jour cependant brille *l'aura* de l'Illuminé. »

Ce ne sont pas là, seulement, métaphores poétiques, mais réellement, comme dans presque toutes les formes bouddhiques d'expression et de méditation, une tradition dont les racines plongent plus profondément que dans n'importe quelle forme religieuse classifiable. « Soleil » et « lune » correspondent aux forces du jour et de la nuit, à l'activité du « guerrier », dirigée vers l'extérieur, et à celle du « prêtre », dirigée vers l'intérieur[1].

L'homme complet (l'« Illuminé »), cependant, réunit les deux faces de la réalité ; il joint en lui la profondeur nocturne et la lumière du jour, l'obscurité de l'espace infini et la clarté solaire, la force créatrice originelle de vie et la claire et omnipénétrante force de connaissance.

Une intéressante description de ce phénomène se trouve dans le Journal du baron Dr von Veltheim-Ostrau, qui l'a observé en la personne d'un saint moderne, le défunt Râmana Maharshi de Tiruvannamalai. Le passage suivant est traduit du vol. II de son « Journal asiatique »[2] :

« Tandis que mes yeux étaient immergés dans les profondeurs dorées de ceux du Maharshi, se produisit quelque chose que je n'ose décrire qu'avec grande réserve et humilité, avec les mots les plus brefs et les plus simples, selon la vérité. La complexion foncée de son corps passa

(1) Ou, dans la langue des Tantras ultérieurs, l'activité de *Pingalâ* « solaire » et d'*Idâ* « lunaire ». La première contient l'élixir de vie éternelle, la seconde celui d'immortalité.

(2) « Der Atem Indiens » (Hambourg, 1955). Cf. « Études sur Râmana Maharshi », par Jean Herbert et *alii* (Paris, Adyar, 1949).

progressivement au blanc. Ce corps blanc se fit de plus en plus lumineux, comme éclairé par le dedans, et se mit à rayonner. La chose était si étonnante que, cherchant à la saisir bien consciemment et avec un esprit lucide, je pensai aussitôt à de la suggestion, de l'hypnose, etc. Je pratiquai en conséquence certains « contrôles » tels que regarder ma montre, sortir mon carnet et y lire, ce qui me fit d'abord mettre mes lunettes, etc. Après quoi je fixai le Maharshi, qui n'avait pas cessé d'attacher son regard sur moi, et, de ces mêmes yeux qui venaient de lire dans mon carnet, je le vis siégeant sur sa peau de tigre comme une forme lumineuse.

Il n'est pas facile d'expliquer cet état ; c'était si simple, si naturel, si peu problématique. Combien je souhaiterais me le rappeler bien clairement à l'heure de ma mort ! » (p. 264).

Toutefois, aussi longtemps que ces principes restent séparés, ou plus exactement lorsqu'ils se développent isolément, unilatéralement, ils restent stériles, c'est-à-dire incapables d'accomplir ce qui est leur sens et leur nature ; ce sont cependant les deux côtés d'un tout organique.

La force originelle créatrice de vie est aveugle sans celle de la connaissance (la conscience qui sait) et devient le jeu sans fin des instincts, sur la roue des renaissances *(saṃsâra)*. La force connaissante, sans la force originelle de vie, devient le dissolvant poison de l'intellect, principe démoniaque, hostile à la vie.

Mais là où collaborent ces deux forces, où elles se complètent et se compénètrent, s'érige la flamme sacrée du mental illuminé *(bodhi-citta)*, qui brille et réchauffe à la fois, dans laquelle la connaissance devient sagesse vivante et où l'aveugle poussée existentielle se fait tout-enveloppante puissance d'Amour.

Nous n'avons donc pas, dans les méditations consacrées à la production du « feu intérieur » ou à la « chaleur psychique », affaire à la chaleur corporelle, encore que celle-ci puisse se manifester comme un sous-produit, de même qu'une série d'autres aptitudes extraordinaires. C'est par suite d'un tenace malentendu que l'on imagine ces pratiques comme destinées à permettre au *sâdhaka* de vivre dans les glaciales solitudes des montagnes tibétaines. Ceux qui avancent cette théorie oublient que ce yoga vient des brûlantes plaines de l'Inde où les gens recherchent avant tout la fraîcheur. Le but de ce yoga est donc purement spirituel et tend à la production d'un état psychique d'unité et de plénitude dans lequel toutes les forces et aptitudes qui dorment en nous, comme touchées par une lentille, sont fondues et élevées à leur plus haute efficacité.

Ce processus de complète intégration est représenté par le symbole de la flamme ou de la goutte flamboyante (skt. : *bindu;* tibét. : *thig-le*) et exprimé dans la syllabe germe HŪṂ (dont il sera, sous ce rapport, plus amplement parlé ci-après). La figure de la flamme, comme il nous faut encore le redire, n'est pas seulement une métaphore, mais bien l'expression d'une expérience réelle et de processus psycho-physiques dans lesquels sont présentes toutes les propriétés du feu, leurs effets élémentaires *(tejas)* et leurs effets subtilement matériels *(taijasa)* : chaleur, échauffement, combustion, purification, fusion, exaltation, rayonnement, pénétration, illumination, transfiguration.

IX

LES PROCESSUS PSYCHO-PHYSIQUES DANS LE YOGA DU FEU INTÉRIEUR

L'exemple le plus lumineux d'une vie remplie du feu de *gTum-mo* est celui du grand poète et saint tibétain Milarepa (*mi-la-ras-pas*, 1052-1135 A. D.), quatrième patriarche de l'école Kargyütpa *(bkaḥ-rgyud-pa)*. Sa biographie *(rje-btsum-rnam-thar; rje-btsun-bkaḥ-ḥbum)* est non seulement un des plus beaux monuments littéraires qu'on puisse consacrer à un grand esprit, mais aussi un document historique de premier ordre, qui fait passer dans le domaine de la réalité vivante tout ce que nous connaissons théoriquement sur le « yoga du feu intérieur ».

Le lecteur, considérant le système de méditation et les pratiques spirituelles décrites ici, peut fréquemment se demander s'il s'agit d'habiles spéculations ou de produits d'expériences pratiques et si les résultats justifient les espérances qu'on y attache. La vie de Milarepa (comme aussi celle de ses continuateurs, inconnus pour la plupart) constitue la plus grande justification et la preuve convaincante de la praticabilité, de la valeur effective et de la portée spirituelle des exercices de *gTum-mo*. Sans eux il n'eût guère été possible à Milarepa, dans des conditions irréalisables, d'atteindre le but et de laisser à la postérité un testament spirituel qui porte, de nos jours encore, d'excellents fruits.

Celui qui, à l'instar de l'auteur de ces lignes, a eu le bonheur de visiter les lieux où ce saint exerça son activité, les grottes rocheuses loin du monde où, des années durant, il se livra à la méditation, de ressentir son indélébile

présence et, aux pieds des maîtres qui exercent encore aujourd'hui les pratiques de Milarepa, de parvenir à jeter un regard sur le monde spirituel de ce saint, peut seul se faire une idée des immenses possibilités de ces méthodes de méditation, qui offrent une voie pratique au renouvellement spirituel (et corporel) de l'homme.

Comme il appert de la biographie de Milarepa, celui-ci obtint de son gourou Marpa, lui-même disciple de Naropa, l'initiation aux doctrines et pratiques ésotériques du *Demchog Tantra* (skt. : *Srî Cakra Samvara* [*Mahasukha*], tib. : *dPal ḥKhor-lo bDe-mcḥog*, le « *Maṇḍala* de la suprême Béatitude ») et les six leçons (tibét. : *chos drug*) de Naropa, à savoir : celle du « feu intérieur » *(gTum-mo)*, celle du corps illusoire *(sgyu-lus)*, celle de l'état de rêve *(rmi-lam)*, celle de la claire Lumière *(ḥod-gsal)*, celle de l'état intermédiaire *(bar-do)* et celle du transfert de conscience *(ḥpho-ba)*.

La base de ces six leçons, qui — leur énumération le montre — concordent grandement avec celles du *Bardo Thödol*, est le « yoga du feu intérieur » dont Milarepa fit l'objet principal de ses exercices. D'après les propres paroles de celui-ci, Marpa lui donna, comme cadeau de congé (avec le manteau de Naropa, symbole de l'autorité spirituelle) un texte sur le *gTum-mo*, car il était convaincu que Milarepa parviendrait par ce yoga à la plus haute plénitude[1].

Qu'il en fût ainsi, c'est ce que nous confirme son disciple et biographe Rechung, disant que Milarepa était rempli, en tout son corps, « d'une béatitude *(dgaḥ)* descendante qui allait jusqu'aux orteils *(mthe-ba yan)*, et d'une félicité

(1) Cf. W. V. Evans-Wents : « Tibet's Great Yogi Milarepa » *(rje-btsun-bkaḥ-ḥbum)* pp. 144, 156, Oxford University Press, Londres 1928.

ascendante qui atteignait le sommet de la tête *(spyi gtsug-tu)*, tandis que, par la fusion des deux, les nœuds des trois *nâḍîs* principales et des quatre[1] centres psychiques *(rtsa gtso-mo gsum daṅ ḥkor-lo bziḥi mdul-pa)* étaient déliés, jusqu'à ce que tout fût transformé en la nature de la *nâḍî* du milieu *(dbu-maḥi ṅo-bor gyur-pa)*[2] ».

Le « détachement des nœuds » est une comparaison extraordinairement pénétrante qui est déjà, dans le *Śûraṅgama-sûtra*[3], placée dans la bouche du Bouddha, lorsqu'il explique à Ânanda, au moyen d'un mouchoir de soie noué, que le processus de Libération n'est rien d'autre que défaire les nœuds de notre être propre, nœuds que nous avons formés nous-même et qui nous ont fait l'esclave de nos confuses illusions. Et pour démontrer cette idée, comme aussi pour montrer le sentier de la Libération, le Bouddha prit un mouchoir de soie, y fit un nœud et dit à Ânanda : « Qu'est ceci ? » A quoi Ânanda répondit : « C'est un mouchoir de soie où vous avez fait un nœud ». Le Bouddha, fit alors un autre nœud, puis un troisième et continua jusqu'au sixième nœud, demandant chaque fois à Ânanda ce qu'il voyait et celui-ci répondant de la même façon.

Là-dessus le Bouddha lui dit : « Quand j'ai fait le premier nœud tu l'as appelé un nœud ; pour le second, le troisième

(1) Le fait que dans les traités sur le « *Yoga du feu intérieur* » il est toujours parlé seulement des quatre centres supérieurs devrait ouvrir les yeux de ceux qui persistent à confondre ce système avec celui du *Kuṇḍalinî Yoga*. La méditation *gTum-mo* se réalise sur un tout autre plan. Ce sont là des distinctions qui paraissent sans importance, vues de l'extérieur, mais qui sont d'un intérêt fondamental pour qui les pratique. Nous y reviendrons au chapitre XIII.

(2) « *rje-btsun Mi-la-ras-paḥi rnam-thar* », Feuille Kha 3 a.

(3) Traduction anglaise du bhikshu Wai Tao et de Dwight Goddard, dans « A Buddhist Bible ».

et les suivants tu as fait la même réponse. Ânanda ne comprenant pas où le Bouddha voulait en venir fut embarrassé ; il s'exclama : « Que vous fassiez un nœud ou que vous en fassiez cent, ce sont toujours des nœuds, bien que le mouchoir soit fait de fils de soie de diverses couleurs et tissé d'une seule pièce ».

Le Bouddha le reconnut ; cependant il fit observer que la pièce de soie étant une et les nœuds étant des nœuds, il y avait une différence, à savoir l'ordre dans lequel ceux-ci étaient faits.

Pour montrer cette différence subtile et pourtant considérable, le Bouddha demanda comment défaire ces nœuds ; en même temps il tirait en tous sens, si bien que les nœuds, au lieu de se défaire, devenaient plus serrés, de sorte qu'Ânanda répondit : « Je voudrais d'abord voir comment les nœuds sont serrés ». « Eh ! bien, Ânanda, il faut donc que tu saches d'abord cela. Car celui qui connaît l'origine des choses connaît aussi leur cessation. Mais laisse-moi te poser encore une question : Peut-on défaire tous les nœuds d'un seul coup ?

— Non, Maître bienheureux ! Puisque les nœuds ont été faits dans un certain ordre, on ne peut les défaire qu'en suivant l'ordre inverse. »

Le Bouddha, alors, explique que les six nœuds correspondent aux six organes des sens par lesquels s'établissent nos contacts avec le monde. Si nous comprenons que cela s'applique aux six centres qui sont la condition *sine qua non* de nos organes sensoriels, nous saisissons pourquoi nous ne pouvons pas, de prime abord, nous concentrer sur les centres les plus élevés (comme le croient naïvement certains « mystiques » modernes, s'imaginant qu'ils peuvent esquiver les lois naturelles, ou les promoteurs de ce yoga de qui ils ont tiré la connaissance des *cakras*) sans avoir acquis la maîtrise des centres inférieurs.

Il nous faut inverser le mouvement de descente de l'esprit dans la matière (ou plus exactement : la condensation de la conscience en un état de matérialité) en défaisant les nœuds l'un après l'autre, dans l'ordre inverse de leur confection. « Ce sont les nœuds faits dans l'unité essentielle de notre mental », comme le Bouddha le dit à Ânanda, dans ce beau dialogue.

Que le *cakra-yoga* et le *nâdî-yoga* fussent connus à l'époque du Bouddha, cela apparaît dans le fait de leur mention dans les *Upaniṣads*. Dans la *Kathâ* et dans la *Muṇḍaka-Upaniṣad* l'expression de nœud (*granthi*, de *granth :* attacher, entortiller) est déjà usitée avec ce sens.

« *Yada sarve prabhidyante hridayasyeha granthayaḥ*
Atha martyomṛto bhavatyetavaddhyanuśâsanam. »
(Kathopaniṣad II, 3, 15)

« Quand sont défaits tous les nœuds du cœur,
Alors ici même, dans cette humaine naissance, le mortel
(devient immortel »

Dans le vers suivant, il est fait allusion à la *suṣumṇâ* par cette parole que, sur les 101 *nâdîs* du *cakra* du cœur, une seule, à savoir la *suṣumṇâ*, vient du sommet de la tête, c'est-à-dire du *sahasrara-padma* ou lotus aux mille pétales.

Dans la *Muṇḍaka-Upaniṣad* (II, 2, 9) nous lisons : « quand le nœud du cœur est défait *(bhidyate hṛdaya granthih)*, que tous les doutes sont levés et que l'œuvre de l'homme est terminée, alors on voit ce qui est en haut et ce qui est en bas *(tasmin dṛṣte parâvare)* ».

Incidemment, nous attirons l'attention sur le vers qui suit immédiatement et qui présente une frappante similitude avec *Udâna* VIII :

« Là (dans l'état ultime indiqué par « Cela ») ne brillent

ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles, non plus les éclairs et moins encore le feu terrestre[1]. »

Il ne s'agit donc pas d'obtenir ou de créer n'importe quelles forces merveilleuses non encore acquises, mais seulement de rétablir l'équilibre de nos forces psychiques,

(1) Certains maîtres du pâli et notamment les adeptes du *Theravâda* essayent de représenter le Bouddhisme comme ayant son origine dans le vide spirituel, sans aucun rapport avec la tradition upaniṣadique précédente ou contemporaine, tout en conservant, chose assez étrange, certains des traits pluralistes primitifs des temps védiques les plus lointains. Quiconque lit les *Upaniṣads* dans leur texte original ne peut qu'être frappé par la similitude de certains termes techniques, phrases, concepts religieux, analogies, symboles fondamentaux dont ceux-ci, plus particulièrement, font voir des similitudes d'expérience spirituelle qui sont beaucoup plus importantes que des superstructures telles que « monisme » ou « pluralisme ». Ceci n'enlève pas un iota à la grandeur et à l'originalité du Bouddha, mais prouve simplement la réalité objective de certaines expériences et lois de l'esprit. Le Bouddha a donné une approche entièrement neuve à ces choses par son attitude dynamique qui n'était ni pluraliste (comme le Veda primitif), ni moniste (comme les Upaniṣads), parce que l'une et l'autre de ces conceptions sont statiques ; mais il a souligné l'idée de chemin, de voyageur, la nature du Devenir et l'arrivée à la parfaite Illumination *(samyak-sambodhi)* que le Bouddha proclama le but de son enseignement dans son premier sermon de Bénarès, la distinguant ainsi du concept passif et statique de *nirvâṇa*. D'autre part, ce serait faire gravement tort au Bouddha que supposer qu'il était ignorant du plus grand mouvement spiritualiste de son temps, hypothèse qui contredirait totalement les descriptions traditionnelles de sa vie où se montre clairement sa connaissance de la littérature et de la sagesse brahmaniques. Cela se reflète dans le respect que montra toute sa vie le Bouddha pour l'idéal des *brâhmanes*, comme on peut le voir dans le *Brahmanavagga* du *Dhammapada*, dans lequel le terme de « Brahmane » est employé pour représenter le parfait fidèle du *Dharma* (le véritable *bhikkhu*). En négligeant le fond spirituel et historique où a grandi le Bouddha, les interprètes modernes ont créé un bouddhisme intellectuel privé de racines.

en nous libérant de notre état convulsif de tension, mentale et spirituelle. On ne peut y parvenir que par une disposition physique et affective détendue, sereine et heureuse, non en se faisant violence par des méthodes créant une horreur factice (comme de mal comprises méditations sur des cadavres, par lesquelles les sens ne sont pas maîtrisés, mais seulement comprimés) ou au moyen de sévices corporels ou mentaux, au moyen d'une gymnastique respiratoire artificielle ou encore d'efforts convulsifs en vue d'enchaîner l'esprit à des idées préconçues. Dans les « Cent mille vers de Milarepa » *(mGur-ḥbum)*[1], qui forment une partie essentielle de sa biographie, il est dit :

« Tout son corps *(yoṅs-lus)* est bienheureux *(bde)* quand s'enflamme *(ḥbar-ba)* le feu intérieur *(gtum-mo)*. Il est bienheureux quand les courants *prâniques (rluṅ)* de *Piṅgalâ* (*ro-ma*, la force solaire) et ceux d'*Iḍâ* (la force lunaire *rkyaṅ-ma*), pénètrent dans la *suṣumṇâ (dhû-ti)* [le canal *(nâḍî)* du milieu]. Il éprouve la félicité dans les centres supérieurs *(stod)* de son corps, par la coulée *(rgyun-hbab)* de la conscience d'illumination : *(byaṅ-chub-sems)*. Il éprouve la félicité dans les centres inférieurs *(smad)* par suite de la poussée *(khyab-pa)* de l'énergie créatrice *(thig-le)*. Il éprouve de la félicité au milieu [c'est-à-dire au centre du cœur] *(bar)* lorsque jaillit le sentiment d'aimante compassion *(thug-phrad-brtse-ba)* par l'union du blanc et du rouge *(dkar-dmar)* [courants de forces lunaires et solaires sublimées). Il éprouve la félicité quand le corps *(lus)* [dans son ensemble] est saturé d'une béatitude sans mélange *(zag-med-bde-ba)*. Telle est la sextuple félicité du Yogin. »

(1) « La biographie du vénérable Milarepa, augmentée des « Cent mille vers » » *(rJe-btsun-Mi-la-ras-paḥi rnam-thar rgyas-par-phye-ba mgur-ḥbum)*. Le texte tibétain de ce passage est cité dans le « Tibetan-English Dictionary » de Jäschke (p. 231).

Pour comprendre cette description, il nous faut une fois encore revenir au « Traité des six doctrines » déjà mentionné. Il y est dit que le méditant, une fois atteint l'état de complète concentration et d'abandon intérieur, s'identifie avec le corps illusoire de la *Vajra-yoginî*, évoquée comme symbole de la méditation, c'est-à-dire qu'il dépersonnalise son propre corps et le considère, selon sa vraie nature, comme « vide » *(śûnya)* : ni comme « étant » ni comme « n'étant pas » (comme un pur produit de son mental). Dans ce corps transparent, insubstantiel, il voit les quatre centres principaux du crâne, de la gorge, du cœur et de l'ombilic, comparables aux roues d'une voiture à travers le centre desquelles court la *suṣumṇâ* comme un axe médian. Le méditant se représente ensuite, à la partie inférieure de la *suṣumṇâ* (donc au centre-racine) où entrent en elle *Iḍâ* et *Piṅgalâ*, la voyelle-germe, A bref, qui se tient dans tous les autres sons, y compris les consonnes, et constitue ainsi la *materia prima*, le sein maternel de tous les sons. Ce son mantrique apparaît — ou plus exactement est « vu » — comme une lettre de la finesse d'un cheveu, de la hauteur d'un demi-doigt, de couleur rouge-brun, formée comme d'un fil vibrant incandescent, rayonnant de la chaleur et émettant un son semblable à celui d'une corde frappée par le vent.

Le symbole mantrique doit donc apparaître sur le plan du sens le plus élevé, dans sa plénitude vivante : dans le domaine du pensable, du visible, de l'audible et du tangible. Ce n'est donc pas un signe hiéroglyphique mort, mais un être plein de sa vie propre, une force vivante, énigmatique et très réelle.

De la même façon, le méditant doit se représenter, à l'extrémité supérieure de la *suṣumṇâ*, dans le centre crânien, la syllabe-germe HAṂ toutefois de couleur blanche *(lunaire)* et comme pleine de nectar. Tandis que le A bref

est de nature féminine (pôle négatif) le « HA » est conçu comme de nature masculine (pôle positif). HA est le son aspiré, qui représente le souffle, la fonction la plus importante de l'organisme vivant. A eux deux ils forment l'expérience d'unité de l'individu. Le mot sanskrit AHAM signifie « je ». Ce « je », pourtant, n'est pas une unité statique et permanente, mais bien quelque chose qu'il nous faut constamment recréer, quelque chose de comparable à l'équilibre que le cycliste maintient par un incessant mouvement, ou à la relative stabilité des systèmes atomiques ou planétaires qui dépend, elle aussi, du mouvement. A l'instant où nous essayons de fixer, de circonscrire et de *substantialiser* cette expérience d'unité, elle s'écroule, devient contradiction interne, poison mortel. Cependant, si nous la dissolvons à la lumière d'une plus haute connaissance, si nous la faisons fondre et couler dans la flamme de la conscience supra-individuelle, elle devient le véhicule d'une Totalité tout-enveloppante, inaliénable, où n'existent plus les frontières de l'ego individuel. Cela est démontré en se représentant qu'au moment de l'union de « A » et de « HAṂ » en symbole de « AHAṂ », ce dernier se dissout, tandis que l'extrême chaleur du « A » flamboyant met en fusion le « HAṂ » qui, maintenant, en tant qu'élixir de la conscience d'illumination (skt. : *bodhi-citta ;* tibét. : *byaṅ-chub-sems*), s'écoule dans tous les centres psychiques du corps « jusqu'à ce que la moindre partie de celui-ci en soit pénétrée ».

AHAṂ, dans la langue des tantras, peut être, d'après la formule de l'EVAṂ mystique, symbole analogue de Réalisation intérieure représenté comme il suit :[1]

(1) La citation ci-après, tirée du *Subhâṣitasaṃgraha*, (f. 76) du *Devendra-paripṛcchâ-Tantra*, publié par H. V. Guenther dans son

« A » est la syllabe-germe du principe féminin, de la « mère » (tibét. : *yum*), qui, dans son plein épanouissement, s'exprime comme sagesse ou haute connaissance *(prajñâ)* ; « HA » est la syllabe-germe du principe masculin (tibét. : *yab*), du « père », de la réalisation active *(upâya)* par l'amour qui tout enveloppe de ses rayons et la compassion omnipénétrante ; le son nasal « M » (le point, skt. : *bindu ;* tib. : *thig-le*) est le symbole de l'union, également ici de la fusion, de la connaissance et du moyen de sa réalisation *(prajñopâya)*, de la fusion de la sagesse et de l'amour, car le savoir sans la force génératrice de l'amour ou de la compassion reste stérile.

Ce qui enflamme les qualités latentes de la syllabe-germe « A » est l'impulsion de l'inspiration. La muse inspiratrice, cependant, prend la forme de la *Vajra-Yoginî*, une *Dâkinî* d'un rang élevé. Elle retrouve les trésors, sommeillant dans l'inconscient, d'une expérience vieille de plusieurs éons, jusqu'au royaume d'une plus haute conscience, qui dépasse l'intellect.

Ayant ainsi élucidé l'essence des syllabes-germes mantriques et leurs fonctions, nous poursuivons par la description des traits les plus essentiels de cette pratique yoguique.

précieux ouvrage « Yuganaddha » (Chowkhamba Sanskrit Series, Bénarès 1952) peut ici servir d'exemple :

E-kâras tu bhaven mâtâ	« E » est la mère (tibet. : *yum*)
Va-kâras tu pitâ smṛtaḥ	« Va » est le père (tibét. : *yab*)
Bindus tatra bhaved yogaḥ	Le son nasal (bindu) est leur union,
sayogaḥ paramakṣaraḥ	Cette union est le son le plus haut.
E-kâras tu bhaved prajñâ	« E » est sagesse *(prajñâ ;* tib. : *śes-rab)*
Va kâras suratâdhipaḥ	« Va » est l'époux plein d'amour,
Bindus anahatam tattvam	Le *bindu* est la virginale réalité
taj-jatâny akṣarâni ca	De laquelle naissent tous les sons.

Par l'inhalation consciente, l'énergie vitale psychique *(prâṇa;* tibét. : *rluṅ*, aussi *ṡugs)* pénètre par les *nâḍî* de gauche et de droite dans la *nâḍî* médiane *(suṣumṇâ)*, frappe le « A » bref, fin comme un cheveu, qu'il remplit jusqu'à ce qu'il arrive à sa pleine forme.

Par une concentration accrue, par la visualisation et une respiration (inspiration et expiration) régulièrement poursuivie et rythmiquement consciente, la syllabe-germe « A » s'anime d'une ardeur d'un rouge lumineux jusqu'à ce que jaillisse d'elle une flamme rigide, fusiforme, rougeâtre, tourbillonnante. A chaque mouvement respiratoire cette flamme s'élève d'un demi-doigt. A la huitième respiration (inhalation et exhalation), elle atteint le centre ombilical (8) ; avec dix autres respirations (18) elle remplit ce centre ; avec encore dix autres elle se met en mouvement vers le bas et remplit de feu les parties inférieures du corps, jusqu'à la pointe des orteils (28).

Dix autres mouvements respiratoires de plus chaque fois et elle atteint ensuite, par un mouvement ascendant, le centre du cœur (38), celui de la gorge (48) et celui du crâne (58).

Encore dix nouvelles inspirations et expirations, et la syllabe-germe HAṂ, représentée au centre crânien, est liquéfiée par le feu et transformée en l'élixir de la conscience d'illumination (tib. : *byaṅ-chub-sems*), jusqu'à remplir le centre tout entier (68).

Du « lotus aux mille pétales » il s'écoule maintenant vers les centres inférieurs. En dix nouveaux souffles il atteint et remplit le centre de la gorge (78), puis celui du cœur (88), celui de l'ombilic (98) et l'ensemble des parties inférieures du corps jusqu'à la pointe des orteils (108)[1].

(1) Mentionnons ici que 108 est un nombre hautement significatif (9×12) et que les rosaires, tant hindouistes que bouddhistes sont composés de 108 grains.

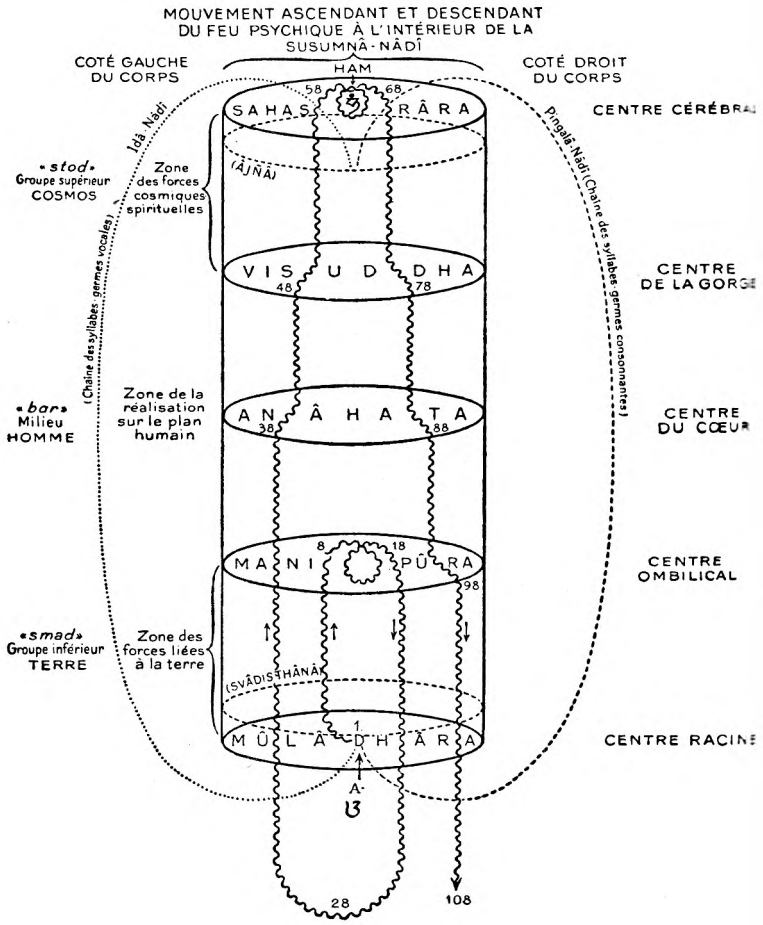
X

LES CENTRES PSYCHIQUES DANS LE YOGA DU FEU INTÉRIEUR (GTUM-MO)

La description donnée dans le chapitre précédent constitue, naturellement, une extrême simplification et schématisation du processus de méditation, mais de ce fait précisément, elle se prête à une illustration et représentation du système bouddhique des *cakras* et de son fonctionnement, comme nous essayons de le montrer dans la figure ci-après :

Le système bouddhique se limite, comme nous le voyons ici, aux cinq centres principaux connaissables et tangibles pour tout être humain ; selon la définition tibétaine, ils sont divisés en trois zones : la supérieure *(stod)* à laquelle appartiennent les centres du cerveau et de la gorge ; la moyenne *(bar)*, à laquelle appartient le centre du cœur, et l'inférieure *(smad)* à laquelle appartiennent le plexus solaire et les organes de la génération.

Ces trois zones se trouvent, les unes aux autres, dans un rapport comparable à celui d'*Iḍâ*, *Piṅgalâ* et *Suṣumṇâ* (tibét. : *rkyaṅ-ma*, *ro-mâ*, *dbu-ma*). Tout comme *Iḍâ* et *Piṅgalâ* se confrontent en tant que principe reproduisant et connaissant, masculin et féminin, de même se trouvent les centres inférieurs (reproducteurs et nourrisseurs) par rapport aux supérieurs (connaissants et formulants, comme aussi discriminants). Et de même que la *suṣumṇâ* se tient au milieu, sert d'intermédiaire aux deux autres et les reçoit en elle, ainsi, le centre du cœur, entre l'inférieur et le supérieur, sert d'intermédiaire et, après que l'union des forces polarisées a eu lieu au centre le


MOUVEMENT ASCENDANT ET DESCENDANT
DU FEU PSYCHIQUE À L'INTÉRIEUR DE LA
SUSUMNÂ-NÂDÎ
COTÉ GAUCHE
DU CORPS
COTÉ DROIT
DU CORPS
HAM
58
68
SAHAS
RÂRA
CENTRE CÉRÉBRAL
Idâ Nâdî
Pingalâ Nâdî (Chaîne des syllabes germes consonantes)
(Chaîne des syllabes germes vocales)
«stod»
Groupe supérieur
COSMOS
Zone
des forces
cosmiques
spirituelles
(Â)NÂ)
VIS U D DHA
48
78
CENTRE
DE LA GORGE
«bar»
Milieu
HOMME
Zone de la
réalisation
sur le plan
humain
AN Â HA TA
38
88
CENTRE
DU CŒUR
8
18
MA NI PÛ RA
98
CENTRE
OMBILICAL
«smad»
Groupe inférieur
TERRE
Zone des
forces liées
à la terre
(SVÂDIS)THÂNA
1
MÛLÂDHÂRA
CENTRE RACINE
A
28
108

plus élevé, devient le lieu de la réalisation sur le plan humain.

Car les trois zones, en dernière analyse, ne représentent rien autre que :

1. Le plan du terrestre, c'est-à-dire des forces élémentaires liées à la terre, de la nature, du corps, du matériel passé devenu forme matérielle) ;

2. Le plan du cosmique, de l'universel, de l'éternelle loi, du savoir intemporel (vu comme « futur » du point de vue humain), de la pure connaissance reposant en soi-même, de l'infinitude, de l'illimité spatial et des possibilités formelles en lui incluses, du Grand Vide (*śûnyatâ ;* tibét. : *ston-pa-ñid*) ;

3. Le plan de l'humain, de la réalisation individuelle, sur lequel ce qui est terrestre et cosmique devient psychiquement conscient, c'est-à-dire pénétré de sentiment, et présence vivante. C'est pourquoi le centre du cœur devient le siège de la syllabe-germe HÛṂ, contrastant avec le OṂ du centre situé au sommet du crâne[1].

Toutefois, avant d'aborder les relations mantriques des centres, il nous faut soumettre leur nature à de plus précises considérations. Nous n'avons pas affaire dans le *Tantra-yoga* bouddhique, comme déjà noté au début de cette partie, à des grandeurs et des notions statiques fixées une

(1) Il est intéressant de noter que la philosophie du *I-Ching*, l'antique livre chinois sur « Les Principes de la Nature », est basé sur l'ordre éternel et l'intime relation entre le Ciel, la Terre et l'Homme. En unissant en lui le ciel et la terre, l'homme réalise l'ultime harmonie, l'ultime perfection. La *Mundaka Upanisad*, de son côté, parle de la rencontre, dans l'Homme, du Ciel et de la Terre. « Celui en qui sont réunis le Ciel, la Terre et la région du milieu, avec le mental et tous les courants vitaux, se connaît comme étant le Moi unique ; Cessez toute autre parole : cela est le pont menant à l'immortalité » (II, 2, 5).

fois pour toutes, mais à un système de dynamiques réciprocités dont les valeurs dépendent chaque fois de la position du symbole ou centre choisi comme point de départ, c'est-à-dire de la disposition spirituelle du méditant, de son niveau et de l'orientation de son regard (qui détermine la direction de sa progression intérieure).

Le centre du crâne n'est pas, de sa nature, le siège de la conscience cosmique ou transcendante, de quelque manière que l'on désigne sa très-haute fonction, pas plus que le centre du cœur n'est, de sa nature, le centre de la conscience intuitive-spirituelle ou le centre-racine le siège des forces psychiques créatives et corporellement salutaires. Ils *deviennent* cela seulement grâce à une transformation consciente de leurs fonctions, passant de celles de la conservation animale-individuelle à celles de l'auto-réalisation spirituelle. Les premières sont orientées vers l'existence matérielle, les autres vers l'émancipation à l'égard de la domination de la matière.

De même que la force solaire centrifuge de la *Piṅgalâ* (comme « l'activité du guerrier » dirigée vers l'extérieur) contient le principe de la conscience individuelle et de la différenciation avec, de ce fait, le poison de la mortalité — tandis que l'*Iḍâ*, force lunaire centripète, représente l'élixir d'immortalité avec, en même temps, l'aveugle instinct vital qui s'exerce dans la ronde éternelle des renaissances *(saṃsâra)* — de même le centre du cerveau présente, dans sa forme non-sublimée, l'activité terrestre de l'intellect qui nous sépare de plus en plus des sources de la vie et de l'unité intérieure de tous les êtres.

L'intellect tourné vers le dehors nous empêtre de plus en plus dans le devenir, dans le monde du *devenu* et l'illusion du Moi isolé, c'est-à-dire dans la mort. Et lorsqu'il est tourné vers le dedans, l'intellect se perd dans le vide de la pure abstraction, dans la mort de l'engourdissement spirituel.

Cependant, lorsqu'il parvient à jeter occasionnellement un regard sur la vraie nature des choses, son monde s'écroule, tombe dans le chaos et l'anéantissement. De ce fait, l'essence de la réalité, de la vérité toute nue, apparaît, à qui n'est pas spirituellement préparé, sous un aspect effroyable, et les expériences d'irruption dans la suprême connaissance sont, à cause de cela, représentées sous les formes terrifiantes de « divinités buveuses de sang ». Leur *maṇḍala* est associé au centre du cerveau, tandis que le *maṇḍala* des apparitions pacifiques des *Dhyâni-Bouddhas* s'offre dans le lotus du cœur. Le sang que boivent les « divinités terribles » est l'élixir de la Connaissance (le fruit de l'arbre de science) qui, dans sa forme pure et sans mélange, c'est-à-dire non pénétrée par les qualités d'amour et de compassion, est pour l'homme poison mortel.

Ainsi, tandis que le centre cérébral de l'homme non éveillé contient la semence de mort, le principe d'anéantissement, le centre opposé, à l'autre bout de la *suṣumṇâ*, contient la semence de vie et de cette façon, comme déjà dit, la cause de l'éternelle ronde des renaissances *(saṃsâra)*. La conscience du centre cérébral non éveillé a la faculté de connaissance discriminante, mais il lui manque la force unitive de la vie créatrice. Le centre-racine est la source des forces de vie unitives mais aveuglément génératrices, dont la fonction s'épuise dans le simple instinct de conservation. Il lui manque la connaissance discriminante qui donnerait un sens et une direction à cette force aveugle.

Il faut donc, par conséquent, que la conscience connaissante du principe solaire — qui, dans l'état de veille, est soumise à notre volonté et qui est renforcée et dirigée par la respiration — descende jusqu'aux sources de la vie et fasse monter les forces génératrices, de leur zone d'activité sexuelle dans celle de l'activité spirituelle.

C'est pourquoi la syllabe-germe « A » qui, dans l'exercice

de méditation déjà décrit, représente le principe de connaissance et appartient de manière caractéristique, dans le système hindouiste des *cakras*, au centre de la vision intérieure *(âjñâ-cakra)*, est représentée dans le centre le plus bas ou, selon le cas, à l'entrée inférieure de la *suṣumṇâ* (il n'est pas, ici, porté attention au centre-racine), tandis que la syllabe-germe HAṂ, qui représente ici le principe créateur, l'élixir de vie, est représentée dans le centre du sommet de la tête. Cette « visualisation » est une anticipation symbolique du but, ce qui s'exprime ainsi : c'est seulement quand le feu, ou la chaleur, du « A » enflammé, c'est-à-dire devenu réalité d'expérience, atteint le HAṂ à un degré avancé de la méditation que celui-ci s'éveille à l'activité. L'aspect incandescent ou flamboyant de la syllabe-germe « A » est une indication du degré de réalité ou de valeur d'expérience atteint par le *sâdhaka* grâce à sa continuelle concentration. Lorsque, donc, la chaleur du « A » flamboyant atteint le « HAṂ » celui-ci est activé, liquéfié (ou fondu) en la force génératrice spiritualisée et sublimée, en une conscience illuminée *(bodhi-citta)*, qui emplit le « lotus aux mille pétales » et, en débordant, descend dans tous les autres centres. Cette descente signifie la *deuxième transformation des centres ;* la première était leur accession à la conscience par la flamme ascendante de l'inspiration — du principe de connaissance porté à l'incandescence. Mais la seconde et la plus importante est celle qui fait de ces centres les instruments de la conscience d'illumination, dans laquelle connaître et sentir, savoir et aimer, lumière et chaleur, sont devenus un. Le symbole de cette intégration est la syllabe-germe HÛṂ.

Cette double transformation libère les centres de leurs qualités naturelles élémentaires non sublimées et les rend capables de s'ouvrir à de nouveaux contenus, d'accueillir des impulsions et des forces nouvelles qui leur sont appor-

tées par les courants de conscience ascendants et descendants (dont l'un est de la nature du feu et l'autre de nature fluide) et qui se développent par leur action et leur pénétration réciproques. Leur coexistence et leur action simultanée a été apparemment symbolisée dans le conte populaire des « deux miracles jumeaux » du Bouddha[1], dans lesquels il est dit que le Bouddha, par le pouvoir de sa concentration, fit jaillir de son corps, simultanément, des jets de feu et d'eau, comme une *aura* multicolore.

XI

LES DHYANI-BOUDDHAS, LES SYLLABES-GERMES ET LES ÉLÉMENTS DANS LE SYSTÈME BOUDDHIQUE DES CAKRAS

De ce qui précède il résulte que, dans le système bouddhique des *cakras*, l'importance des centres dépend chaque fois du *processus* de méditation, de son point de départ comme de son but. Les qualités élémentaires des centres elles-mêmes sont modifiées par ces processus, selon le niveau de conscience du méditant, le sens de sa progression intérieure, l'attitude de son mental. Dans le système bouddhique du *Tantra*, les éléments sont de plus en plus détachés de leurs qualités matérielles, de leurs prototypes naturels. Leur rapport réciproque est plus important que leurs fonctions organiques, que les fonctions corporelles

(1) 16e chapitre du *Dhammapada-Aṭṭhakathâ; Nidâna-Kathâ*, *Jataka* no 485, *Milinda-Pañha;* introduction de l'*Aṭṭhasâlini*, etc.

organiques qui leur sont associées ou que n'importe quel contenu objectif auquel ils sont liés.

Les cinq centres du système bouddhique se comportent l'un avec l'autre comme les cinq éléments, mais cela ne signifie pas que le même centre doive nécessairement représenter toujours le même élément, pas plus qu'un même élément n'exprime nécessairement une propriété toujours la même. La symbolique des éléments se meut sur plusieurs plans : sur le naturel, sur l'abstrait, sur le perceptible par les sens, comme aussi sur l'émotionnel, le psychique, le spirituel, etc.

L'élément « feu » est non seulement le symbole de l'état d'agrégat matériel qui lui correspond ou de la chaleur physique émanant de lui, mais tout autant celui de la lumière, de la force solaire, de la visibilité, de la destruction, de la transformation, de la fusion, de l'intégration ou encore de la chaleur psychique, de l'enthousiasme, de l'émotion, du tempérament ou de la passion, de la recherche de connaissance, de l'abnégation, du dévouement et autres. De la même manière, l'élément « eau » ne représente pas seulement des propriétés élémentaires de cohésion, de fluidité, mais aussi celles d'assimilation, d'égalisation, de dissolution, de réunion, d'unification ou encore l'élixir de Vie, la force lunaire, la fécondité, la féminité, ou l'incolore, ce qui reflète ou réfléchit, ou la profondeur, l'abyssal, le subconscient, etc...

Chaque système de symbolisme a donc ses propres associations, et celles-ci ont leurs conditions de développement et de croissance. Elles ne sont pas construites sur une logique abstraite ni conçues intellectuellement ; elles mûrissent et s'épanouissent au cours du temps. Elles sont comme des choses qui se trouvent en mouvement : la succession des phases de ce mouvement dépend de beaucoup de facteurs : de l'orientation initiale, de la

poussée originelle, de l'ambiance, des résistances ou des impulsions nouvelles, etc...

Le point de départ du yoga bouddhique n'est ni cosmologique ni théologico-métaphysique, mais bien, et dans son sens le plus profond, psychologique. Le caractère des centres psychiques est ainsi déterminé non par les propriétés des éléments, mais par les fonctions psychologiques qui leur sont attribuées ou consciemment rapportées.

Le centre intellectuel sert à la réception des idées ou des principes immatériels et il est transformé en organe de la conscience universelle auquel correspond, comme élément, l'espace ou l'éther spatial.

Le centre du langage devient l'organe du son mantrique, de la respiration transformée en *prâṇa* conscient, de la vibration animée, spiritualisée, du savoir verbalement ou conceptuellement formulé ; son élément est celui du mouvement et il est représenté par le symbole du « vent », de l'« air en mouvement » (en la forme d'un arc tendu en demi-cercle).

Le centre du cœur devient l'organe de l'esprit intuitif, du sentiment spiritualisé (de la tout-enveloppante compassion) et le point médian, l'organe central du processus méditatif, dans lequel le cosmique abstrait devient humainement expérimentable et susceptible de réalisation. Depuis la sphère de l'absolu, *(Dharma-dhâtu)*, l'universellement valable *(dharma)* est transféré d'abord sur le plan de la représentation en idées *(Sambhoga-kâya)* ou formulation mantrique ou visionnaire (dans le centre du langage) et finalement sur le plan de la réalisation humaine *(Nirmâṇa-kâya)* (dans le centre du cœur).

Ainsi, lorsque l'élément « feu » est associé au centre du cœur, nous avons affaire non pas avec l'élément physique, mais avec le feu de l'inspiration, le feu psychique, émotionnel, spiritualisé, le feu de l'abandon intérieur ;

ce pourquoi, le cœur a été comparé à l'autel sacrificiel brahmanique.

Au centre ombilical est associé l'élément « eau ». Cela ne signifie pas qu'il ne puisse, comme dans le yoga du feu intérieur, devenir aussi centre de chaleur psychique, car celle-ci atteint progressivement tous les centres, comme par exemple dans le yoga du feu intérieur, ainsi que nous l'avons vu. Cela signifie seulement qu'il est considéré plus spécialement comme l'organe de transformation, d'équilibre, d'assimilation des forces subconscientes matérielles et immatérielles. Comme, dans le système bouddhique, les fonctions du *svâdhiṣṭhâna-cakra* sont identifiées tantôt au centre ombilical et tantôt au centre-racine ; ainsi se révèle la nécessité d'associer à l'élément eau le centre ombilical.

Toutefois ces motivations ne sont pas décisives pour la pratique yoguique, et moins encore pour la bouddhique qui, nous l'avons vu, ne part pas du statique, du donné une fois pour toutes, mais du principe dynamique de la transmutabilité psychique. Le tantriste bouddhique ne demande pas : « qu'est-cela ? » mais « que peut-on faire de cela ? »

Qu'au centre-racine, en tant que base et point de départ de toutes les forces élémentaires, ait été associé l'élément « terre », cela ne comporte pas de nouvelles explications.

Il serait facile de tirer de cette manière de grouper les propriétés élémentaires la conclusion que les *Dhyâni-Bouddhas* et les syllabes-germes correspondant à ces éléments ont été associés aux centres auxquels ces éléments ont été assignés. Ce ne serait cependant pas le cas, parce que, comme déjà expliqué, les éléments sont ici considérés d'un tout autre point de vue et appartiennent à un ordre symbolique totalement différent. Ce qui unit *Amitâbha* et l'élément « feu » est, non pas la chaleur, mais les qualités

de lumière, de ce qui rend visible, et celles du rouge. Ce qui lie *Akṣobhya* à l'élément « eau » n'est pas la notion de fluidité ou de cohésion, mais bien la surface réfléchissante, qui réfléchit la pure et incolore (blanche) lumière — correspondant à la « sagesse semblable au Grand Miroir » — et les rapports métaphoriques entre la conscience d'*âlaya* et l'océan.

Dans ces séries de symboles, nous ne pouvons pas compter sur des grandeurs constantes, d'où ressortent des égalités constantes comme : « si A = X et si, également, B = X, il en résulte que A = B ». Dans la symbolique nous avons affaire à des séries ou séquences d'associations mentales et non à des équations. Ces catégories d'associations, cependant, ne sont pas arbitraires ; elles suivent une loi inhérente qui leur est propre. Elles sont en cela comparables à des organismes vivants dont les mouvements, bien que dépendant de certaines lois, ne sont pas prévisibles.

En toute symbolique multilatérale doit nécessairement prédominer *un* point de vue principal, et plus un système a de facettes, plus limitées sont les significations de chacune d'elles.

Toutefois, dans la symbolique des processus méditatifs, le fil conducteur n'est pas un point de vue théorique, mais la pratique et les expériences qui en résultent, et c'est pourquoi chaque école de méditation ou chaque secte a son propre système, qui est maintenu dans la tradition quand il passe de maître à disciple.

Dans la répartition des *Dhyâni-Bouddhas* et de leurs mantras sur les centres psycho-physiques du corps, il ne peut donc y avoir un système fixé une fois pour toutes. Il appartient à chaque méditant de choisir le symbole à placer au centre de sa méditation, et de ce choix dépend la position des autres symboles du *maṇḍala*. Le corps lui-

même devient *maṇḍala* et en lui se trouvent d'innombrables *maṇḍalas* plus petits, car chaque centre en constitue un. Le monde extérieur qui enveloppe le corps, cependant, prend l'ampleur d'un *maṇḍala* universel dont les cercles concentriques, comme ceux que fait une pierre lancée dans l'eau, ondulent jusqu'au moment où ils se perdent dans l'infini.

C'est pourquoi il est dit dans le *Demchog-Tantra* qu'on doit « se considérer soi-même et tout le visible *(bdag daṅ snaṅ thams-cad)* comme un divin *maṇḍala (lhaḥi dkyil-ḥkhor)* et tenir chaque son audible *(grags-paḥi sgra thams-cad)* pour un *mantra (sṅags)*, de même que chaque pensée apparaissant dans l'esprit *(sems-kyi rtog-paḥi ḥdu-ḥphro thams-cad)* comme l'épanouissement magique de la Grande Sagesse *(ye-śes chen-poḥi chos-ḥphrul)* ».

Autrement dit, le méditant doit se représenter lui-même au centre du *maṇḍala*, comme la forme divine du parfait état de Bouddha, qu'il s'efforce de réaliser par sa *sâdhanâ*. Ainsi disparaît tout ce qui est fortuit. Il n'y a plus rien d'accessoire ou d'arbitraire. Les objets du monde extérieur s'enferment dans le cercle béni au centre duquel le corps du *sâdhaka* devient temple. Et le simple fait d'être *conscient* de sa force créatrice spirituelle devient inexprimable merveille. Le visible devient le symbole des plus profondes réalités, l'audible devient *mantra*, la matière devient condensation des forces élémentaires et les centres psychiques du corps deviennent un temple à cinq étages dont chacun contient le trône et le maṇḍala d'un *Dhyâni-Bouddha*.

Ainsi, l'étage inférieur (le centre-racine), qui est représenté par un carré (ou un cube) jaune, correspond à l'élément « terre » dans les profondeurs de laquelle mûrissent les germes de tous les actes. C'est la zone de la loi karmique, de l'activité karmiquement enchaînée. C'est dans cet assujettissement que gît le point de comparaison avec la

nature de l'élément, « terre », en tant que ce qui est rigide est lié à la forme et à l'inertie. *Amoghasiddhi*, qui incarne la sagesse « tout-accomplissante », libératrice du *karma*, est, de ce fait, institué Seigneur et transformateur de ce domaine. La syllabe germe est « ĀḤ ».

Le Seigneur de chacun des *cakras* n'est donc pas une divinité qui lui soit propre de par sa nature, ou la personnification des qualités naturelles du centre, mais un symbole de ces forces dont nous souhaitons remplir et saturer le centre correspondant. Le choix de ce symbole, pourtant, dépend de sa qualification particulière à agir sur les propriétés existant dans le *cakra*, pour les augmenter, les transformer, les sublimer. Afin d'y parvenir, il faut que le symbole concorde en certains traits avec les propriétés du *cakra*, qu'il possède certaines ressemblances avec lui, quelles que soient, par ailleurs, ses différences, à d'autres points de vue, avec la nature élémentaire du *cakra*. Ceci se montre surtout dans le domaine mantrique : les syllabes-germes des éléments sont différentes de celles des *Dhyâni-Bouddhas* qui (à certains égards) leur correspondent. Les couleurs des éléments, dans la symbolique des *cakras*, ne correspondent pas davantage à celles des *Dhyâni-Bouddhas*, qui sont unis à elles dans un même centre. Cela montre clairement que les rapports d'un système ne peuvent pas être mécaniquement transférés dans ceux d'un autre système. Et si cela est vrai dans le système bouddhique où tout est étroitement lié, combien plus encore dans le cas des systèmes yoguiques hindouistes et bouddhiques ! La naïveté avec laquelle ces choses ont été mélangées par des auteurs occidentaux a provoqué une fâcheuse confusion qu'il nous faut écarter pas à pas, avant de pouvoir poser les fondements d'une plus profonde compréhension et d'une attitude sans préjugés.

Revenons à notre comparaison du corps devenu temple-

pagode à cinq étages. Le deuxième étage (le centre ombilical), qui est représenté comme un disque blanc ou une boule (forme de la goutte), correspond à l'élément « eau », à la qualité d'assimilation, et au *Dhyâni-Bouddha Ratnasambhava*, le grand égalisateur. A lui convient la « sagesse aplanissante », la connaissance de l'unité intime fondamentale de tous les êtres. Sa syllabe-germe est « TRAṂ ».

La fonction assimilatrice du centre ombilical s'exprime par la représentation, donnée dans le *Demchog-Tantra*, d'après laquelle les éléments grossiers sont, en lui, transformés en éléments vitaux et psychiques. Il y est dit qu'il faut se représenter, dans le centre ombilical, un lotus à quatre pétales, dont les pétales, en commençant à l'Est et en suivant dans le sens des aiguilles d'une montre, ont les qualités ci-après :

1° l'essence *prâṇique* ou le principe vital (*prâṇa;* tib. : *rluṅ*) de l'élément « terre » *(sa)* ; 2° celui de l'élément « eau » *(chu-rluṅ);* 3° celui de l'élément « feu » *(me-rluṅ)* et 4° celui de l'élément « air » *(rluṅ-gi-rluṅ)*. Correspondant à ces éléments, il faut se figurer les syllabes-germes suivantes : LA(Ṃ) jaune, VA(Ṃ) blanche, RA(Ṃ) rouge et YA(Ṃ) verte[1]. Au centre du lotus, cependant, il faut se représenter le principe de l'éther-espace *(nam-mkhaḥ*, skt. : *âkâśa*) comme un point (*thig-le*, skt. *bindu*) bleu.

En un autre endroit du même texte, les principes vitaux des quatre grands éléments sont désignés comme les « quatre portes » *(ḥbyuṅ ba bźiḥi rluṅ rgyu-la sgo bźi)* du saint temple du corps. Ce qui importe est de comprendre

(1) La finale nasale (ṃ) est négligée dans le texte original tibétain que j'ai sous les yeux (N. de l'A.).

que, dans toutes ces images représentatives, nous n'avons pas affaire à des éléments matériels ou à leurs principes physiques, mais à des principes vitaux, à des forces ou lois psychiques dont se construit notre univers — que nous le considérions comme intérieur ou comme extérieur à nous.

Le troisième étage (le centre du cœur), qui est représenté comme un triangle (ou un cône, ou une pyramide) de couleur rouge, et qui forme le centre, ou étage médian, du temple-pagode, contient l'autel du feu sacrificiel, la flamme sacrée qui tout transforme et purifie, qui dissout et intègre les éléments de notre personnalité. Cette flamme sacrée correspond à la syllabe-germe HÛṂ et à la forme de *Vajrasattva-Akṣobhya*. Au sujet de HÛṂ symbole de la plus haute intégration, nous trouverons ci-après d'autres indications, comme aussi sur le rôle particulier de *Vajrasattva*.

Le quatrième étage (le centre de la gorge) est consacré à l'élément « air », qui est représenté par un arc tendu en demi-cercle ou par un corps hémisphérique de couleur verte (la partie ouverte en haut). En ce qui concerne la multiplicité des significations du mot tibétain *rluṅ* et de ses équivalents sanskrits *prâṇa* et *vâyu* nous nous sommes déjà amplement expliqué. L'arc bandé marque le caractère essentiellement dynamique de cet élément. En corrélation avec le centre de la gorge il ne rappelle pas seulement le souffle vivifiant et animateur, mais aussi sa fonction de porteur de la parole sainte, comme auteur de tous les sons et des plus subtiles vibrations par lesquelles apparaissent les distinctions en toutes choses et tout le savoir discriminateur que le *mantra* et la contemplation concentrent et fécondent. *Amitâbha*, personnification de la sagesse discriminatrice de la Vision intérieure (ou son réflexe actif, *Amitâyus*, personnifiant le caractère illimité de la vie)

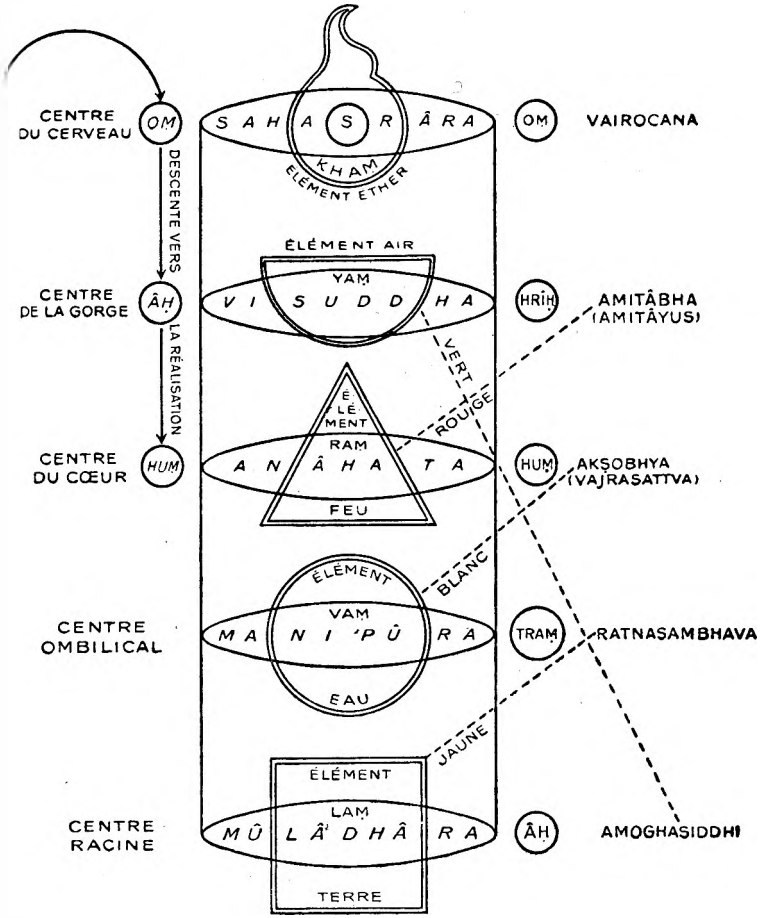
est, pour cette raison, établi Seigneur de ce centre. Sa syllabe-germe est « HRÎḤ »[1].

Le cinquième étage, le plus élevé (le centre du cerveau ou du sommet de la tête), qui est représenté par une goutte bleue flamboyante (*bindu*, tibét. : *thig-le*), correspond à l'élément spatial ou espace-éther (*âkâsa*, tibét. : *nam-mkhaḥ*). Son Seigneur est *Vairocana*, qui personnifie « la Sagesse » de la loi universelle et qui est embrassé par la « Mère de l'espace céleste ». Sa syllabe-germe est « OṂ ».

Le « OṂ-ÂḤ-HÛṂ », sur le côté gauche du diagramme, correspond aux trois principes « du corps (*kâya*, tibét. : *sku*), de la parole (*vâk*, tibét. : *gsuṅ*) et de l'esprit (*citta*, tibét. : *thugs*) », qui, une fois réalisée l'unification *(Einswerdung)* de toutes les qualités et forces psychiques du méditant, se transforment en (1) le principe du tout-enveloppant corps universel (« OṂ »), qui est réalisé dans le centre du sommet de la tête, (2) le principe de la parole tout-enveloppante, c'est-à-dire mantrique (tibét. : *gzuṅs*) ou du son créateur (« ÂḤ ») dans le centre de la gorge, et (3) le principe de l'amour universel de l'esprit illuminé (*bodhi-citta*, tibét. : *byaṅ-chub-sems*) de tous les Bouddhas (« HÛṂ »), qui est réalisé dans le centre du cœur. On trouvera d'autres précisions dans le dernier chapitre de la présente partie.

Les lignes brisées sur le côté droit du diagramme montrent les rapports entre *Dhyâni-Bouddhas* et éléments,

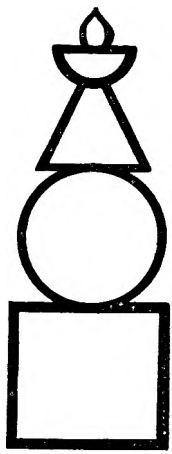
(1) L'« H » est l'aspirée du souffle, symbole de toute vie, le « R » est le phonème du feu (« RAṂ »). L'I, voyelle de la plus haute intensité vibratoire, marque la plus grande activité et différenciation spirituelle. Le son exhalé qui suit *(visarga)* est écrit en tibétain, mais il passe inaperçu à la prononciation, de sorte que la syllabe-germe peut être phonétiquement rendue par HRI, comme il arrive en beaucoup d'ouvrages.



élations entre Centres, Éléments, Syllabes-germes et Dhyâni-Bouddhas.

dans une ordonnance symbolique reposant sur l'identité des couleurs, comme nous avons appris à les connaître dans le *maṇḍala* des *Dhyâni-Bouddhas* de la partie précédente.

Lorsque les symboles des cinq éléments présentés dans le présent diagramme des cinq centres du système de yoga du bouddhisme sont superposés dans leurs formes tridimensionnelles correspondantes, ils présentent la structure essentielle des constructions monumentales tibétaines *(mchorten)* qui se sont développées à partir des *stûpas* indiens où étaient, à l'origine, conservées les reliques du Bouddha et de ses principaux disciples[1]. Ce sont, au Tibet, de pures constructions symboliques : des *maṇḍalas* plastiques.



L'exemple le plus beau et le plus grandiose d'un tel *maṇḍala* est le *Chorten* des « Cent mille Bouddhas » (*sku-ḥbum*, prononcé *kumbum*) construit tout contre une imposante pagode à Gyantsé, contenant environ cent chapelles distinctes dont chacune représente par elle-même un *maṇḍala*. Les plus grandes de ces chapelles contiennent des *maṇḍalas* dans lesquels des milliers de figures sont réunies (plus de 8000 dans l'une d'elles), sous forme de fresques ou de sculptures.

Les formes cubiques des étages inférieurs correspondent à l'élément « terre », la partie ronde à l'élément « eau »,

(1) Sur le développement et la symbolique du *Stûpa*, cf. ma monographie « Some Aspects of Stûpa Symbolism » (Kitabistan, Allahabad et Londres, 1940, ainsi que mon étude parue dans « Marg » (Bombay, 1950) : « Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stûpa Architecture ».

la superstructure conique (dorée) à l'élément « feu », le parasol qui la surmonte correspond à l'élément « air ». La goutte flamboyante de l'élément « éther »[1] repose sur ce réceptacle avec l'élixir de Vie, qui surmonte le parasol.

XII

LA SYMBOLIQUE DE LA SYLLABE-GERME HÛM COMME SYNTHÈSE DES CINQ SAGESSES

Comme nous l'avons vu dans le yoga du feu intérieur, l'expérience méditative s'accomplit en diverses phases. La première est caractérisée par le remplissage et la traversée du *Manipura-cakra* par l'ardeur du feu intérieur, grâce à quoi toutes les forces corporelles, élémentaires, « liées à la terre » des régions inférieures (tibét. *smad*)

(1) Les symboles des quatre Grands Éléments jouent un rôle particulier dans la biographie de Milarepa. Son gourou, Marpa, pour lui faire expier ses méfaits passés et leurs mauvais résultats karmiques, qui entravaient ses progrès spirituels, lui ordonna de bâtir de ses mains quatre maisons et de les détruire ensuite l'une après l'autre, une fois terminées, à l'exception de la dernière. La base de la première était circulaire, celle de la deuxième semi-circulaire ou en forme de croissant, celle de la troisième triangulaire et celle de la quatrième carrée. En d'autres termes, Milarepa était tenu de se concentrer sur les centres psychiques des éléments Eau, Air, Feu et Terre, qui représentent, dit le texte, les quatre types d'actions à savoir : la pacifique *(źi-ba)*, la grande ou de grande portée *(rgyas-pa)*, la puissante ou fascinante *(dbaṅ)* et la sévère *(drag-pa)*. Il avait à défaire toutes ses actions passées, d'abord en les reconstruisant, ensuite en les anéantissant jusqu'en leur fondation, le *mûlâdhâra*, l'élément « terre ». C'est après seulement qu'il lui fut permis de bâtir l'édifice durable de sa nouvelle vie spirituelle.

sont rassemblées et sublimées. C'est pour cette raison que le centre ombilical est souvent considéré comme le point de départ ou l'organe essentiel de la chaleur psychique *(gtum-mo)*. Lorsque les obstacles des parties inférieures sont ainsi écartés, la méditation peut se poursuivre sur un fondement plus assuré et se tourner sans empêchement vers le but principal : devenir *un* en esprit.

Cela s'accomplit dans la deuxième phase, dans l'accession à la conscience universelle, où sont dissoutes toutes les limitations de l'ego, toutes les dualités du « moi » et du « non-moi ».

La troisième phase, cependant, consiste dans le retour sur le plan de l'humain et du terrestre, sur lequel ce qui est acquis est transformé en vie et en action. Le siège de cette expérience est le cœur humain dans lequel l'« Être de diamant » c'est-à-dire *Vajra-sattva* est réalisé et préservé dans la syllabe-germe HŪṂ, force toujours présente.

Il est le côté tourné vers le monde, le reflet actif d'*Akṣobhya*, en qui la plus haute réalité de la sphère du *dharma* se trouve reflétée et *consciente*. Il est le rayon actif de la « Sagesse du Grand Miroir », qui reflète aussi bien le vide que les objets, qui reflète le vide dans les objets et les objets dans le vide. Il est le savoir de la totalité dans chaque forme phénoménale, le savoir de l'infini dans le fini, de l'intemporel dans le temps. Il est le *Vajra* du cœur, l'inébranlable, l'indestructible, la certitude jaillie de l'expérience directe de la réalité, en laquelle toutes les sagesses sont fondues ensemble par la flamme du sentiment universel (qu'on l'appelle amour ou de n'importe quel autre nom) et se font acte par compassion pour tous les êtres.

Nous avons désigné OṂ comme la montée à la totalité ; de même HŪṂ est la descente de la totalité dans la profondeur du cœur. Et tout comme le OṂ précède le HŪṂ et que OṂ (comme point médian du *maṇḍala*)

contient en soi, en puissance, toutes les autres syllabes-germes ; après que celles-ci sont actualisées dans le processus de la méditation, de même le HÛṂ contient l'expérience de OṂ et des syllabes-germes conduisant à lui, c'est-à-dire la synthèse actualisée, devenue présence vivante des cinq sagesses. Ce n'est plus là une connaissance exprimable en paroles, mais un *état* de l'esprit (non pas seulement un « objet » de l'esprit[1]).

Dans le *Demchog-Tantra* il est dit en conséquence que HÛṂ est l'image de l'esprit libéré de tout contenu représentatif *(ḥdzin-daṅ-bral-paḥi sems)*. Cependant les cinq parties dont HÛṂ, en tant que symbole visible (dans le graphisme tibétain comme dans celui de l'Inde), correspondent aux cinq *Dhyâni-Bouddhas* et à leurs sagesses.

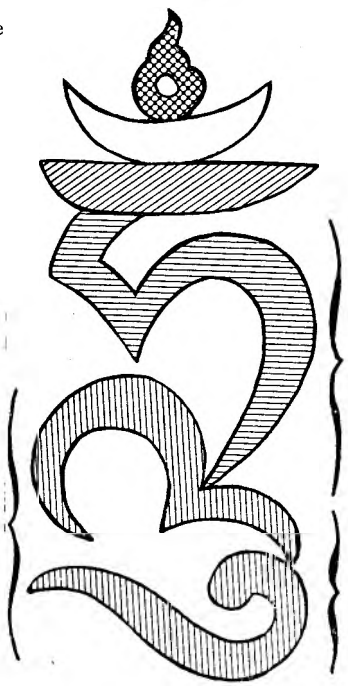
Le signe-voyelle « û », qui forme la partie inférieure du HÛṂ, correspond, comme dit le texte, à la sagesse d'*Amoghasiddhi*, qui « accomplit toutes les œuvres » *(bya-ba grub-paḥi ye-śes)*. Le corps de la lettre « H »[2].

(1) « Le Yoga est le dépassement de l'aperception en faveur de l'intériorisation. Toute expérience essentielle ne peut être rien d'autre qu'un auto-approfondissement de la vie. La « vivante totalité » du monde peut se concevoir et s'ordonner comme quelque chose d'extérieur ; elle peut saisir son jeu-en-soi comme réalité objective lui faisant face ; les rapports qui jouent entre ses aspects dynamiques peuvent être conçus comme des règles valables — c'est ainsi que naît la science. Par intériorisation vient le savoir. Par rapport à la communicabilité comme à la reconnaissance générale de ses expériences, le savoir est désavantagé comparativement à la science. Par l'élimination du côté opposé, la plasticité conventionnellement valable est écartée et le monde des noms est dépouillé de sa signification ordinaire, car celle-ci vaut pour le monde des formes dans le sens de la perception mais non dans celui de la connaissance intérieure. Elle n'a qu'une valeur d'allégorie c'est-à-dire qu'elle vaut et ne vaut pas (H. Zimmer, L'Inde éternelle).

(2) En caractère tibétain, voir figure ci-après [N. d. T.].

correspond à la « sagesse discriminatrice » *(so-sor-rtogs-pahi ye-śes)* d'*Amitâbha ;* la tête de la lettre « H » (la barre horizontale qui est commune à toutes les lettres et qui représente le trône de la divinité, ou force créatrice, inhérente à chaque son mantrique) correspond à la sagesse de l'homogénéité *(mñam-pa-ñid-kyi ye-śes)* de *Ratnasambhava.* Le croissant de la lune correspond à la « Sagesse, pareille au Miroir », *(me-loṅ lta-buḥi ye-śes)* d'*Akṣobhya* et la goutte flamboyante *(thig-le)* à la sagesse du *Dharmadhâtu (chos-kyi-dbyiṅs-gyi-ye-śes)* de *Vairocana.*

Symbolique de la syllabe-germe HÛM *comme l'ensemble des cinq sagesses*



Chacune de ces parties possède la couleur correspondant au *Dhyâni-Bouddha*. Le signe-voyelle est vert, le corps de l'H rouge, la tête jaune, le croissant blanc et la goutte flamboyante bleue.

C'est là un exemple de l'animation du symbole mantrique qui est un son, non seulement audible et exprimable, c'est-à-dire intérieur et extérieur, mais encore forme phénoménale visible et qui finalement devient forme divine allant au-devant du *sâdhaka* comme un être essentiellement spatio-objectif.

En outre, il est dit dans le même texte que la syllabe-germe HÛṂ émet des rayons de couleurs bleue, verte, rouge et jaune et que ces rayons sont à considérer comme émanant des quatre visages de la divinité centrale *(bde-mchog*, skt. : *Mahâsukha)*, personnification de la plus haute béatitude, en la forme de qui se mue l'aspect du HÛṂ, remplissant progressivement l'univers tout entier *(ḥjig-rten-gyi-khams thams-cad)*. Il convient de noter que le rayon blanc a été omis. La cause en est que celui-ci représente l'être *intérieur* de *Mahâsukha*, qui se révèle ainsi comme une forme phénoménale de *Vajrasattva*, la Réalité immanente, omnipénétrante, du vide adamantin.

C'est à ce vide adamantin que doit revenir le méditant, après avoir, par une représentation intérieure, animé le symbole mantrique et l'avoir identifié avec son corps et son esprit, en même temps que, par un mouvement rétrograde, dans la phase de la méditation où s'accomplit la fusion, il fait descendre le signe-voyelle Û dans le corps de l'H, le corps de l'H dans la tête, la tête de l'H dans le croissant et le croissant dans la goutte flamboyante, jusqu'à ce que celle-ci disparaisse dans le vide intérieur ou que, comme un pur son mantrique, elle éteigne ses vibrations dans l'infini silence.

Nous voici à la limite de ce qui est exprimable en paroles,

et c'est pourquoi il est plus sûr de rester dans la langue symbolique des *Tantras* et, à l'aide de ses profondes paraboles, d'entrer dans les mystères de leur monde spirituel.

XIII

LA SYLLABE-GERME « HŪṂ » ET L'IMPORTANCE DE LA ḌĀKINÎ DANS LE PROCESSUS DE MÉDITATION (ḌĀKINÎ CONTRE KUṆḌALINÎ)

Pour découvrir pleinement le sens de la syllabe-germe « HŪṂ » dans la pratique mantrique et méditative du *Vajrayâna*, il nous faut envisager un aspect de ce système qui est le plus étranger au sentiment et à la pensée de l'Occident et qui, de ce fait, est plus mal compris que tout autre trait du bouddhisme tantrique. Je veux parler d'une catégorie d'êtres, de forces, de figures symboliques dont la nature est étroitement liée à la syllabe-germe HŪṂ et dont certains affectent, pour qui n'est pas averti, des traits démoniaques. En eux s'exprime ce que, dans notre cosmos de pensées bien ordonnées, nous ne pouvons accueillir et qui, du coup, nous apparaît menaçant, dangereux, effroyable.

C'est cet aspect de la connaissance qui est exprimé dans le côté informulable, incommensurable du HŪṂ et qui peut seulement être éprouvé quand nous avons franchi les limites de la pensée, comme à la minute extatique d'une vision fulgurante et directe de la nature des choses ou de nous-même, qui jaillit d'une formidable tension intérieure et qui nous contraint à risquer le saut dans l'inconnu.

Le paradoxe de *Vajrasattva* réside dans la simultanéité de l'universel et du particulier, l'un dans l'autre, dans la simultanéité de l'intemporel et du temps, du vide et de la forme, de l'individuel et de l'universel, de l'être et du non-être. Mais la voie vers la réalisation de ce paradoxe conduit à bondir par-dessus l'abîme béant entre les pôles opposés.

Pour risquer ce bond, de puissantes impulsions, des *stimuli*, des expériences sont nécessaires, qui trouvent leur expression dans les *Dâkinîs* des doctrines tantriques secrètes, ces formes féminines riches de connaissance, exhortatrices prestigieuses qui jouent un si grand rôle dans la vie des *siddhas*.

Dans l'histoire de la vie de *Padmasambhava*, qui est entièrement conçue dans la langue symbolique de la littérature des *siddhas*, se trouve la description de son initiation, par une *Dâkinî*, aux secrets du *Cakra-yoga*[1].

Il y est dit : « Elle habitait dans un verger de santal, au centre d'un lieu d'incinération, un palais fait de crânes humains. Lorsque *Padmasambhava* parvint à la porte du palais, il la trouve fermée. Il avisa alors une servante qui venait en apportant de l'eau au palais. *Padmasambhava* se mit sur son chemin, dans un état de profonde méditation et, par la force magique de cette plongée, il fut impossible à la servante de s'approcher, de sorte que son transport d'eau prit fin tout-à-coup[2]. »

(1) « *U-rgyan gu-ru pa-dma ḥbyuṅ-gnas-gyi rnam-thar* », traduit en extraits par S. W. Laden La, édité par W. Y. Evans-Wentz dans « The Tibetan Book of the Great Liberation » (Oxford University Press, 1954) p. 131 sq.

(2) C'est là un thème qui se trouve déjà dans le *Lalitavistara* où on décrit comment l'enfant *Siddhârtha*, sous un jambosier, tomba dans un état de profonde méditation et comment cinq ascètes aux puissants sortilèges, passant au-dessus de ce lieu par la voie des airs, furent

Lorsque la servante, liée par ce prestige, se vit ainsi devant lui, elle tira un couteau de cristal et s'ouvrit la poitrine. Et *Padmasambhava* aperçut à la partie supérieure les quarante-deux aspects bénins, à la partie inférieure les cinquante-huit aspects terribles des *Dhyâni-Bouddhas*. Elle dit ensuite à *Padmasambhava* : « Je vois que tu es un yogin extraordinaire et que tu possèdes une grande force. Regarde-moi ! As-tu foi en moi ? »

Padmasambhava s'inclina et lui demanda de le pardonner et de l'instruire. Mais elle lui répondit : « Je ne suis qu'une servante ». Elle ouvrit la porte du palais et l'invita à entrer.

En entrant, *Padmasambhava* aperçut la *Ḍâkinî* sur un trône de soleil et de lune. Elle tenait dans ses mains un double-tambour[1] et une coupe faite d'un crâne ; elle était entourée et servie par trente-deux *Ḍâkinîs* qui lui apportaient des cadeaux et la priaient de leur découvrir ses enseignements aussi bien exotériques qu'ésotériques.

Les cent formes-apparitions, bénignes et terribles, des *Dhyâni-Bouddhas* (que *Padmasambhava* avait vues dans la poitrine de la servante) apparurent alors dans l'espace au-dessus d'eux. La *Ḍâkinî*, cependant se tourna vers *Padmasambhava* en prononçant ces mots : « Regarde ces déités et demande l'initiation ». Et *Padmasambhava* répondit : « De même que tous les Bouddhas, tout au long des éons, ont eu des gourous, je te prie d'être mon Instructeur et de m'accepter comme disciple ».

Alors, la *Ḍâkinî* fit rentrer dans son corps les formes-apparitions des *Dhyâni-Bouddhas* (les bénignes comme les

arrêtés par la force de sa concentration et ne purent poursuivre leur route qu'après avoir rendu hommage au futur Bouddha.

(1) *Ḍamaru*, petit tambour rituel en forme de sablier.

terribles) et transforma *Padmasambhava* en la syllabe HÛṂ. Pendant que le HÛṂ reposait sur ses lèvres, elle lui conféra l'initiation d'*Amitâbha.* Elle avala ensuite le HÛṂ et, quand il fut parvenu à l'intérieur de son estomac, *Padmasambhava* reçut l'initiation secrète d'*Avalokiteśvara.* Lorsqu'il atteignit la région du centre-racine, la *Ḍâkinî* lui conféra l'initiation du corps, de la parole et de l'esprit ».

Cette histoire contient une foule d'enseignements précieux. Pour en comprendre le sens, pourtant, nous devons tout d'abord élucider le rôle que jouent les *Ḍâkinîs* dans le système tibétain de méditation. En sanskrit classique les *Ḍâkinîs* étaient, la plupart du temps, considérées comme des êtres de nature démoniaque, ennemis de l'homme, hantant des lieux sinistres et solitaires, tels que les champs d'incinération, et se rendant invisibles.

Mais ces lieux sinistres que fuyaient les hommes du commun, étaient précisément, pour le yogin, des endroits sanctifiés de méditation solitaire et de religieuse édification. La voix qui lui parlait là était celle du silence, de la victoire sur le monde, de la libération. Ce qui remplissait d'effroi l'homme ordinaire donnait au yogin le calme et la conscience du but, était pour lui une force et un encouragement sur la voie de la Réalisation.

C'est ainsi que les *Ḍâkinîs* devinrent des génies de la méditation, des aides spirituelles qui inspiraient le méditant et le débarrassaient des illusions et des plaisirs de ce monde. Elles devinrent les éveilleuses des forces spirituelles qui sommeillent en lui.

Cette transformation dans la manière de concevoir les *Ḍâkinîs*, sous l'influence des écoles bouddhiques de méditation (de celles, en particulier, des VI^e^ et VII^e^ siècles ap. J.-C.), s'exprime dans la manière tibétaine de rendre le mot *Ḍâkinî* par « *khadoma* » *(mkhaḥ-ḥgro-ma) : mkhaḥ* signifie l'espace (skt. : *âkâśa*), de même qu'« espace-éther »,

en tant que cinquième élément de la conception bouddhique, c'est-à-dire, ce qui rend possible le mouvement (symbole : vent, tibét. : *rluṅ*) et la forme phénomènale (tibét. : *snaṅ-ba*), sans être soi-même ni mouvement ni forme. Son chiffre-symbole est le zéro, son équivalent philosophico-métaphysique, la *śûnyatâ* (tibét. : *stoṅ-pañid*), le « grand vide », son équivalent psychologique la plus haute conscience, l'esprit (tibét. : *sems*), dont il est dit qu'il faut se le représenter pareil à l'espace céleste (tibét. : *nam-mkhaḥ*).

« *Ḥgro* » (à prononcer « *dô* »), a la signification de la marche, du mouvement en avant. Une *Khadoma* est, de ce fait, selon le concept populaire, un être céleste, d'aspect féminin (comme le donne à entendre le suffixe « ma ») qui participe de la lumineuse nature de l'éther où il se meut, doué d'un haut savoir et qui, sous une forme humaine ou divine, démoniaque ou féerique, héroïque ou débonnaire, effroyable ou juvénilement bénigne, conduit sur la voie d'une prise de conscience et d'une connaissance plus élevées.

Cependant, dans le sens de la méditation et dans la langue du yoga, nous n'avons pas affaire avec un « être », quel qu'il soit, existant en dehors de nous-même, mais à des impulsions spirituelles dans le processus de la méditation, qui conduisent à la prise de conscience de toutes les forces et substances qui sommeillaient jusque là, dissimulées dans le subconscient. La poussée intérieure de cette prise de conscience s'accroît dans la mesure de sa progression ; elle s'impose et s'étend sans arrêt, jusqu'à ce que la chose cachée révèle son secret à la lumière de la connaissance. Cela est effrayant pour qui est encore attaché au monde objectif, mais rédempteur pour qui a la force de contempler la Vérité Suprême face à face.

Pour donner à comprendre le total dévoilement que

signifie cette connaissance de la vérité, les *Khadomas*, dans leur forme la plus élevée, sont représentées toutes nues, et, pour donner expression à l'impavidité que requiert la connaissance de la vérité sans voiles, elles sont montrées dans une attitude héroïque. Ce ne sont pas d'aveugles forces de la nature, mais ce qui se sert d'elles, qui les guide et les rend utiles. Spontanées, conscientes de leur connaissance, elles sont l'impulsion inspiratrice qui transforme en génie créateur la force naturelle.

Le centre de gravité, dans le yoga bouddhique, ne se trouve donc pas dans l'aspect de force de la *Śakti* mais dans l'aspect de connaissance ; c'est le motif pour lequel la *Śakti Kuṇḍalinî* n'est pas du tout mentionnée dans le système bouddhique, et moins encore prise comme objet de méditation. Il n'est donc pas admissible de faire dériver le système bouddhique du yoga hindouiste de *Kuṇḍalinî* ou de le désigner comme *Kuṇḍalinî-yoga.* Dans le « *Yoga des six enseignements* » de Naropa, le siège de *Kuṇḍalinî* est exclu des images de représentations, tandis qu'il est recommandé ceci au méditant : « Médite sur les quatre *cakras* dont chacun est en forme de parasol ou comme la roue d'un char »[1]. Mais les quatre *cakras* qui forment les quatre roues du char spirituel (qui ne penserait ici au char de feu dans lequel le prophète Élie fut porté au ciel ?) sont : celui du sommet du crâne et celui de la gorge comme paire antérieure, ceux du cœur et de l'ombilic constituant la paire postérieure.

(1) La définition classique du *cakra* se trouve dans la *Muṇḍaka-Upaniṣad : « Ara iva rathanâbhau saṃhatâ yatra nâdyaḥ »* « Où les deux *nâdîs* se rejoignent comme les rayons dans le moyeu d'une roue de chariot » (22, 6). Cent *nâḍîs* secondaires se rejoignent dans le centre du cœur, qui est traversé par la *suṣumṇâ*, perpendiculairement au centre du *cakra.*

Au lieu de la *Kuṇḍalinî-Śakti*, c'est le principe opposé des *Dâkinî*, dans ce cas la *Khadoma Dorje-Naljorma (rdo-rje rnal-ḥbyor-ma*, skt. : *Vajra-yoginî)*, qui est au centre de la méditation. Cela ne veut pas dire que les tantristes bouddhiques nient ou sous-estiment l'efficacité ou la réalité des forces associées à *Kuṇḍalinî*, mais seulement que leur méthode et l'usage qu'ils font de ces forces sont différents. Ils s'approchent d'elles par un autre côté. Ils ne se servent pas d'elles dans leur état de nature, mais en empruntant un intermédiaire.

La force de l'eau qui, dans une cataracte, apparaît sous sa forme sauvage et impétueuse, peut être domptée, canalisée, répartie et transformée à plusieurs égards. C'est ainsi que, dans le *Tantra-yoga* bouddhique, on se concentre non pas sur la *Kuṇḍalinî* ou sur le centre-racine, mais sur les canaux, les voies des grands courants de force dont les « chutes », par un aménagement et une modification de leur contenu, peuvent être régularisées dans les quatre centres supérieurs.

A la place de la force naturelle *(śakti)* de la *Kuṇḍalinî*, c'est l'impulsion inspiratrice *(prajñâ)* de la conscience, en la forme de *Khadoma* et des *mantras* qui lui sont associés, qui est prise pour principe conducteur, qui ouvre l'accès à la *suṣumṇâ*, écarte les obstacles et montre la voie aux forces qui veulent y entrer.

Les *Khadomas*, comme toutes les formes-apparitions féminines de *Vidyâ*, la connaissance, ont la propriété d'intensifier, de rassembler, d'intégrer les forces qu'elles utilisent jusqu'à ce que, concentrées sur un seul point, comme au moyen d'une lentille, elles soient enflammées et transformées en une sainte flamme d'inspiration conduisant à la complète illumination. Les *Khadomas* qui se présentent comme vision ou comme image de méditation consciemment créée sont, à cause de cela, représentées

avec une *aura* flamboyante et évoquées avec la syllabe-germe HÛṂ, symbole mantrique de l'intégration. Elles sont la personnification du feu intérieur qui, dans la biographie de Milarepa, est décrit comme « le souffle réchauffant des *Khadomas* qui, telle une pure et douce robe, enveloppe le saint[1]. »

De même, cependant, que la connaissance comporte beaucoup de degrés et de formes, ainsi les *Khadomas* affectent toutes sortes d'apparences, depuis celles, humaines, de la *Jiglen Khadoma* (*ḥjig-rlen*, le monde de nos perceptions sensibles) jusqu'à celles des *Dhyâni-Bouddhas* féminins, qui, en tant que *prajñâs*, dans l'aspect *Yab-Yum* s'unissent aux Bouddhas masculins.

Dans le processus de méditation, les *Khadomas* peuvent correspondre à telles expériences préliminaires comme celle de la prise de conscience du corps sur le premier degré des quatre (connus en pâli comme *Satipaṭṭhâna*) exercices fondamentaux de méditation ; c'est pourquoi il est dit dans le *Demchog-Tantra*[2] qu'il faut considérer la *Khadoma* comme l'actualisation du corps *(mkhaḥ-ḥgro-ma ni lus-rjes-su dran-paho)*, tout comme les formes-apparitions divines sont les symboles pour les expériences qui forment le sentier de la méditation *(lha-rnams lam-gyi ṅo-bor dran-par byaḥo)*.

(1) Ainsi rendu dans la traduction anglaise du lama Kazi Dana Samdup :

« The warming breath of angels wear
As thy raiment pure and soft. »

(W. Y. Evans-Wentz : « Tibet's Great Yogi Milarepa » Oxford University Press, 1928, p. 170.)

(2) Cf. A. Avalon, « Tantric Texts » Londres 1919, vol. III. Toutes les citations du « *dpal-ḥkhor-lo-bde-mchog* » proviennent d'une copie manuscrite du texte tibétain. Aucune référence à des exemplaires imprimés ne peut donc être donnée. Le texte édité par Avalon est depuis longtemps épuisé.

C'est dans ces expériences mêmes — et non dans un quelconque donné extérieur que gît leur réalité, réalité qui, dans le concept bouddhique, est plus grande que celle des prétendus objets matériels, car elle jaillit directement de l'expérience spirituelle et non pas par le détour des sens périphériques et de leurs organes.

La forme la plus haute ou la plus complète de la *Khadoma*, cependant, est celle qui présente la synthèse de toutes les sagesses bouddhiques dans la sphère adamantine de la *śûnyatâ*, comme dans les différents aspects des *Vajra-Ḍâkinîs*, en particulier de la *Vajra-yoginî (rdo-rje rnal-ḥbhyor-ma)* en laquelle l'expérience méditative atteint son point suprême. Une telle *Ḍâkinî* constitue le centre de l'initiation de *Padmasambhava*.

XIV

L'INITIATION DE PADMASAMBHAVA

Quel est donc le sens ésotérique de l'initiation de *Padmasambhava* par une *Ḍâkinî ?*

Le verger de santal, au centre d'un lieu d'incinération, est le monde samsârique : agréable en apparence mais enveloppé dans la mort et la déchéance. La *Ḍâkinî* vit dans un palais fait de crânes humains : le corps humain, héritier de millions de formes vivantes disparues, matérialisation de pensées et d'actions abolies, Karma du passé.

Padmasambhava trouve fermées les portes du palais : il n'a pas encore découvert la clé de ce qu'est, en essence, la corporéité ; la vraie nature du corps lui est cachée.

Apparaît alors une servante portant de l'eau au palais. « L'eau » signifie : force vitale, *prâṇa*. — *Padmasambhava* interrompt le cours normal de cette force par l'effet de sa puissante concentration, c'est-à-dire la met sous sa maîtrise par le *prâṇâyâma*, domination du souffle. Ce qui fait dire que le portage d'eau de la servante est suspendu par la force yoguique de *Padmasambhava*.

La servante, là-dessus, s'ouvre la poitrine avec un couteau de cristal (le clair regard, impitoyablement aigu et très-pénétrant de la contemplation analytique et de la connaissance), c'est-à-dire révèle la nature intérieure et cachée de la corporéité (comme cette *Khadoma* du *Demchog-Tantra* qui représente la vision intérieure du corps) et *Padmasambhava* aperçoit les *maṇḍalas* des formes bénignes et terribles des *Dhyâni-Bouddhas*. Il reconnaît alors que le corps, bien que périssable, constitue le temple des forces et des réalisations les plus élevées.

Il s'incline devant la servante qui, par son geste, s'est révélée être une *Ḍâkinî*, et lui demande de l'instruire ; sur quoi elle l'invite à entrer dans le palais de sa souveraine. L'humilité et l'absence de toute prévention, le ferme propos de voir les choses telles qu'elles sont réellement, lui ouvrent la porte, jusque là close, du palais : l'accès aux secrets de son propre corps et des forces qui agissent en lui.

Il contemple maintenant la *Ḍâkinî* principale (une forme de *Vajra-yoginî*) siégeant sur son trône de soleil et de lune. « Soleil » et « lune » représentent, nous avons à peine besoin de le dire, les forces psycho-physiques solaires et lunaires polarisées dans *Piṅgalâ* et *Iḍâ*, que maîtrise la *Ḍâkinî*. Le tambour en forme de sablier *(ḍamaru)* dans sa main droite est le symbole du rythme éternel de l'univers et du son transcendant, omnipénétrant de la plus haute réalité — du *Dharma* — auquel faisait allusion le Bouddha, dans ses paroles après l'illumination, en

mentionnant le « tambour d'immortalité » (pâli : *amata-dundubhin*) qu'il voulait faire résonner dans l'univers.

Dans sa main gauche, la *Ḍâkinî* tient une coupe faite d'un crâne et remplie de sang, symbole du savoir qu'on ne peut acquérir qu'au prix de la mort.

Ainsi, tout comme le corps d'un Illuminé se caractérise par les trente-deux marques de l'accomplissement physique, la *Ḍâkinî* principale se distingue par les trente-deux *Ḍâkinîs* qui la servent.

Lorsque *Padmasambhava* sollicite d'être instruit, les deux *maṇḍalas* déjà mentionnés des « divinités bénignes et courroucées », apparaissent dans toute leur réalité, planant au-dessus de la tête des *Ḍâkinîs*. Mais au moment de l'initiation, elles se fondent avec la *Ḍâkinî* principale qui, de cette manière, se révèle comme la personnification de la sagesse de tous les Bouddhas (et, de ce fait, est désignée comme la *Sarva-bouddha-Ḍâkinî*).

Cependant *Padmasambhava* est transformé en la syllabe-germe HŪṂ et devient un avec l'objet de son adoration. En d'autres termes, le *sâdhaka* qui s'est entièrement identifié avec le *mantra*, comme la pointe de flèche de sa méditation, devient *un* avec la force inspiratrice, la marche à l'illumination de tous les Bouddhas et confère ainsi à tous les centres de conscience de son corps la bénédiction de la « Bouddhéité » qu'il transforme en coupes de l'Illumination.

Les centres auxquels il est fait allusion sont :

1. celui en lequel *Amitâbha* est réalisé (lorsque le HŪṂ « repose sur les lèvres » c'est-à-dire dans le centre de la gorge *(viśuddha-cakra)*, d'où sort le son mantrique.

2. celui en lequel est réalisé *Avalokiteśvara* (symbolisé par le « joyau », *maṇi*), le centre ombilical *(maṇipûra-cakra)*.

3. le centre-racine *(mûlâdhâra-cakra)* ou le point de rencontre des trois *nâḍîs* (tibét. : *gsum mdo*), dans lequel les forces créatrices du corps sont transformées en puissances spirituelles et accomplissent ainsi la régénération du corps, de la parole et de l'esprit.

Ce sont là les trois initiations que confère la *Ḍâkinî* dans les trois centres de forces psychiques.

La triple puissance et la nature, embrassant toutes les sagesses du Bouddha, de la plus haute des *Ḍâkinîs* s'expriment également dans la plus ancienne et la plus connue des formules mantriques des *Vajra-yoginî*, qui nous a été transmise par l'œuvre sanskrite bouddhique-tantrique *Sâdhanamâlâ*.

Voici cette formule :

« *OṂ OṂ OṂ Sarvabuddha-ḍâkinîye Vajra-varṇa-nîye,*
Vajra-vairocanîye HŪṂ HŪṂ HŪṂ PHAṬ PHAṬ PHAṬ Svâhâ[1]. »

Les trois fois répétés OṂ, HŪṂ et PHAṬ correspondent aux trois principales formes-apparitions de la *Vajra-yoginî* sur trois plans d'expérience différents ou, pour l'exprimer plus prudemment (au cas où « plan » serait pris avec la notion de « supérieur » et d'« inférieur », dans le sens d'un jugement de valeur, ou de leur plus ou moins grande réalité, ce qui ne convient pas en ce cas), sous trois rapports différents, depuis trois points de vue différents de l'expérience méditative.

En tant que *Sarva-bouddha-ḍâkinî*, c'est-à-dire « génie » *(daimon)* de tous les Bouddhas, elle incarne l'impulsion

(1) « Sâdhanamâlâ » p. 453 (Gaekwads Oriental Series, nº XLVI ; cf. Benoytosh Bhattacharyya « An Introduction to Buddhist Esoterism » p. 160).

inspiratrice qui pousse les Bouddhas vers la réalisation de leur « Bouddhéité », la complète Illumination, et qui est à la base de tous les aspects de la sagesse.

En tant que *Vajra-varṇanî* elle présente la propre nature (*varṇa* : litt. « couleur ») du *Vajra* dont l'essence est transparente, claire, non-objective, indestructible et immuable comme le Grand Vide, et c'est pourquoi il est dit, au début du traité sur la méditation *gTum-mo*, qu'il faut se représenter le corps de la *Vajra-yoginî* comme vide, transparent, etc. ; bref, comme un symbole de la réalité qui, de sa vraie nature, serait vide.

En tant que *Vajra-vairocanî*, elle montre la rayonnante nature du *Vajra* agissant extérieurement : la conscience active de la sphère de diamant, de la réalité du *Dharma*.

La syllabe-germe HÛṂ est commune à toutes les formes-apparitions des *Vajra-yoginî* et aux personnifications, unies à elles dans l'aspect *yab-yum* (l'union du père et de la mère), des qualités bouddhiques masculines connues comme *Herukas*, comme l'aspect dynamique de l'Illumination. Ce HÛṂ est la quintessence de l'ordre des *Vajras* dans leurs formes-apparitions pacifiques et bénignes (*śanta*, tibét. : *ži-ba*), comme aussi dans leur aspect effroyable (*bhairava*, tibét. : *drag-po*).

Les *mantras* de ces derniers associent souvent au HÛṂ l'appel en forme d'onomatopée PHAṬ qui sert, selon les rapports et les circonstances, à repousser les influences hostiles, à détruire ou à écarter les obstacles intérieurs, ou encore à concentrer ses propres forces comme un appel à l'activation de l'esprit.

Svâhâ est l'expression d'un état d'esprit bienveillant comme le « Heil » allemand : « pour votre bénédiction, pour votre bien ! », expression avec laquelle sont présentées des offrandes ou des louanges. Tout comme l'« *amen* » des chrétiens, elle se place à la fin des formules mantriques.

PHAṬ *Svâhâ* est donc, en même temps, une défense contre un ennemi et une bienvenue à l'égard des forces bienfaisantes : une élimination des obstacles et l'ouverture de soi à la lumière.

Mais lorsque, en conclusion de l'initiation de *Padmasambhava*, on dit qu'il reçut la bénédiction « du corps, de la parole et de l'esprit » cela signifie que son corps devint celui de tous les Bouddhas, sa parole la parole sacrée de tous les Bouddhas et que son esprit devint *bodhi-citta* (tibét. : *byaṅ-chub-sems*), l'esprit de tous les Bouddhas, ce qui fait dire dans le *Demchog-Tantra :* « Quand nous prononçons le mot « *kâya* », pensons aux corps de tous (les Bouddhas et à leurs aspects divins) (tibét. : *kâ-ya ṡes brjod-pas thams-cad-kyi-sku) ;* quand nous disons : « *vâk* », pensons aux paroles de tous (les Bouddhas) ; en disant : « *citta* », pensons à l'esprit de tous (les Bouddhas) et que tous ceux-ci sont inséparables » *(vak-yis gsuṅ daṅ ṫsi-ṫta-yis thugs rnams dbyer mi-phyed-par bsams).*

XV

L'EXTASE DE LA « PERCÉE » DANS L'EXPÉRIENCE MÉDITATIVE ET LE MAṆḌALA DES DIVINITÉS CONNAISSANTES

De même que les *Ḍâkinîs* représentent l'impulsion inspiratrice de la conscience menant à la connaissance et à la compréhension, les *Herukas*, qui leur correspondent du côté masculin de la nature du Bouddha, représentent l'aspect actif de la *Karuṇâ*, de la compassion sans bornes, dans la percée extatique de l'ego devenant l'essence uni-

verselle *(vajrasattva)*. Sous cet aspect, tous les obstacles sont anéantis : aussi bien le propre et illusoire « moi » que toutes les représentations et notions particulières, bref tout le penser intellectuel. Le savoir intuitif et le sentiment spontané s'immergent l'un dans l'autre en une inséparable unité — tout aussi inséparable que celle de *Dâkinî* et *Heruka* dans l'aspect *Yab-Yum* qui, seul, rend clair ce qui est présent dans tout processus d'illumination et qui est naturellement supposé en chaque symbole de la « Bouddhéité » même lorsqu'il ne présente que l'aspect masculin.

Tandis que les formes bénignes (*śânta*, tibét. : *ži-ba*) des *Dhyâni-Bouddhas* présentent le plus haut idéal de la « Bouddhéité » comme un état parfait, reposant dans sa plénitude, statique aussi, vu rétrospectivement, les *Hérukas* qui sont, comme toutes les émanations extatiques du panthéon tantrique du *Vajrayâna*, décrits comme des « divinités buveuses de sang » (tibét. : *Khrag-ḥthuṅ*), « colériques » (*krodha*, tibét. : *khro-ba*), ou « effroyables » (*bhairava*, tibét. : *drag-pa*), ne sont rien d'autre que l'aspect dynamique de l'Illumination, l'accession à la « Bouddhéité », le *processus* de l'Illumination, symbolisé, dans la biographie du Bouddha, par son combat avec les armées de *Mâra*.

C'est dans ces formes extatiques que trouve son expression la « percée » vers l'impensable, l'inimaginable (skt. : *acinthyâ*), inaccessible au savoir intellectuel *(anupalabdha)*, comme avait déjà rapporté le *Prajñâpâramitâ-sûtra*, dans la réponse de *Subhûti*, lorsque le Bouddha lui demanda si la plus haute Illumination *(anuttara samyak-sambodhi)* pouvait être décrite et si le Bouddha avait jamais enseigné quelque chose de ce genre : « Autant que je comprenne l'enseignement du Bienheureux, il n'y a telle chose comme « *Anuttara-samyak-sambodhi* » et pas davantage n'est à

même, le *Tathâgata*, d'enseigner un *Dharma* immuable. — Et pourquoi? — Parce que les choses que le *Tathâgata* a enseignées sont, de leur véritable nature, insaisissables et inscrutables ; elles ne sont ni « étant » ni « n'étant pas », ni « phénomènes » ni « noumènes ». Que veut dire cela? Cela veut dire que ni les Bouddhas, ni les Bodhisattvas ne reçoivent l'Illumination par des enseignements invariables, mais bien par un processus *intuitif*, naturel et spontané[1]. »

C'est cette réalisation et ce développement intransigeant de la tradition de la *Prajñâpâramitâ* qui s'exprime dans les formes extatiques du *Vajrayâna* et en particulier dans le sentier mystique de *Vajrasattva* (reflet actif d'*Akṣobhya*), le sentier de la fusion et de la transmutation intégrales. Les aspects multiformes de ce sentier, notamment les formes spécifiquement tantriques, ascétiquement nues, manifestant la vérité sans voile, des *Dâkinîs*, *Vîras* et *Herukas*, sont d'une particulière importance au point de vue du yoga, car elles présentent les expériences de la méditation, les événements dans la voie de la réalisation et de la libération.

La croissante multiplicité des formes du panthéon tantrique n'est donc pas à rapporter à une tendance polythéiste en progrès, à un bouddhisme « dégénéré » qui, dans la surabondance de ses sentiments religieux, est à la recherche de nouveaux objets d'adoration et qui élève au rang de dieux les images de la spéculation humaine ; elle repose au contraire sur la tendance opposée, à savoir : remplacer des spéculations religieuses par des expériences pratiques. Et, tout comme chaque expérience scientifique conduit non seulement à augmenter le contenu

(1) Traduction anglaise du Bhikshu Wai-Tao et Dwight Goddard dans « A Buddhist Bible », p. 102.

objectif de la science, à étendre son domaine et à réorienter le savoir déjà acquis, ainsi chaque nouvelle expérience de méditation ouvre à la Réalisation de nouveaux horizons et de nouvelles méthodes.

L'esprit humain ne peut faire halte en aucun point, sur le sentier de la connaissance. L'immobilité signifie la mort, la sclérosation, la déchéance. Telle est la loi de toute vie, de toute conscience : la loi de l'esprit d'où découlent la vie et la conscience.

De même qu'en mathématiques toute dimension en postule une plus grande, jusqu'à nous conduire en conclusion à concevoir une série indéfinie de dimensions, ainsi chaque élargissement de notre horizon spirituel ouvre la voie à des dimensions de conscience nouvelles et non encore pressenties.

Le fait que chaque expérience montre nécessairement un au-delà de soi-même et ne peut ainsi se définir et se délimiter que par rapport à d'autres expériences et non pas comme existant en soi, est exprimé dans la notion de la *śûnyatâ*, de la vacuité de toute détermination, de la « non-absoluité », de l'infinie relativité de toute expérience. Et en même temps gît dans cette super-relativité l'élément unificateur de l'univers vivant, tandis que la relativité indéfinie devient un rapport au Tout, une grandeur métaphysique qu'on ne peut décrire ni comme « être », ni comme « non-être », ni comme mouvement, ni comme immobilité !

Nous atteignons ici la frontière de notre raisonnement, la limite même du pensable et du représentable. De même que le mouvement, à son point extrême, en sa forme la plus élevée, ne peut être distingué du repos total et de l'absolue immobilité, ainsi la relativité, dans son sens extrême, n'est plus discernable de l'Absolu. « L'éternelle stabilité n'est représentable que dans ce qui change,

et l'éternellement instable dans le stable, le tout, l'instant présent » (Novalis).

Pour cette raison, *śûnyatâ* et *tathatâ* (le fait *d'être ainsi*) sont identiques par essence. La première caractérise le côté négatif, l'autre le côté positif de la même réalité. La première provient de l'expérience de ce qui passe, du momentané, du temporaire et de la relativité spatiale, l'autre vient de l'expérience de l'intemporel, de l'absolu, de la totalité. Mais cela ne veut pas dire que la *śûnyatâ* s'épuise dans les qualités du relatif ni que *tathatâ* soit analogue à l'Absolu. Nous nous servons de ces termes seulement comme d'un pont conduisant de l'Ouest à l'Est, ou, pour mieux dire, de la pensée logico-philosophique à la pensée métaphysico-intuitive.

C'est pour cela que D. T. Suzuki se défend à juste titre contre l'aplatissement intellectuel de l'idée de *śûnyatâ* par une diversion logique ou une assimilation avec la notion moderne de relativité : « Le vide est le résultat d'une intuition et non la conclusion d'une pensée raisonnante. L'idée du vide naît de l'expérience, et c'est afin de lui donner un fondement logique que les prémisses sont puisées dans la relativité. Mais en stricte logique, il y a un fossé entre relativité et vide. La relativité ne nous fait pas sauter par-dessus le fossé ; aussi longtemps que nous nous tenons à la relativité, nous nous trouvons à l'intérieur d'un cercle. Reconnaître que nous sommes dans un cercle, et que, par conséquent, il nous faut en sortir pour en voir son aspect entier, présuppose que nous l'avons une fois dépassé »[1].

Ce bond par-dessus la crevasse béante qui s'étend entre notre conscience intellectuelle superficielle et la conscience

(1) D. T. Suzuki « Essais sur le Bouddhisme Zen », vol. III, p. 1228-1229, traduit sous la direction de Jean Herbert (Paris, Albin Michel, 1958).

profonde, intuitive et suprapersonnelle, est représenté par la danse extatique des divinités « buveuses de sang » embrassées par les *Dâkinîs*. L'impulsion inspiratrice des *Dâkinîs* nous pousse hors du cercle, rassurant mais étroit, de notre illusoire personnalité et de nos modes habituels de pensée, jusqu'à faire éclater, dans une rupture extatique, les limites de ce cercle et de l'ego, pour pénétrer dans l'expérience de la totalité. Dans cette extase, tous les liens, toutes les chaînes de ce monde sont brisés, tous les préjugés et illusions anéantis, toutes les notions conventionnelles rejetées, tout ce qui attache aux racines tranché ; le passé et l'avenir sont dissous ; brisée la force du *karma*, le Grand Vide est vécu comme un éternel présent, la plus haute réalisation de « Ce qui est ainsi ». La violence ou la puissance de cette rupture ne peut être représentée que par une forme surhumaine — daimonique, aux bras et aux têtes multiples, par un être multidimensionnel se mouvant de tous côtés, pressant simultanément dans toutes les directions, aux yeux sans nombre (c'est-à-dire transformant les trois ordres du temps en un présent intemporel).

Un tel être, sur le plan de la conscience de ce monde, ne peut apparaître autrement que « terrible », car dans les symboles de combat (intérieur) qu'il porte dans ses mains, l'homme ordinaire ne peut voir des instruments de libération, mais bien des armes destructives qui anéantissent tout ce qui appartient à son monde.

Dans toutes ces divinités extatiques ou « buveuses de sang » (comme on les nomme parce que, tout comme les *Dâkinîs* qui leur correspondent, elles tiennent des coupes faites d'un crâne et pleines de sang), prédomine le principe de connaissance, car le sang symbolise la rouge énergie solaire qui conduit à la prise de conscience et qui, pour le prisonnier de son ego, devient le poison qui cause la mort (comme une eau stagnante enfermée dans un étroit réci-

pient), tandis que, pour qui abandonne son ego, elle devient connaissance libératrice. C'est pourquoi les « buveuses de sang » sont représentées, surtout dans l'aspect *Yab-Yum*, unies avec leur *Prajñâ*. Leur point de départ est la conscience connaissante, le principe solaire qui a son siège dans le centre du cerveau.

Les aspects les plus élevés et, de ce fait, les plus terribles des « divinités buveuses de sang » appartiennent, en conséquence, au centre cérébral et sont données, dans le *Bardo Thödol*, comme les cinq *Herukas* et leurs *Prajñâs*, dans les couleurs traditionnelles des points cardinaux, tandis que les formes paisibles et pacifiques des *Dhyâni-Bouddhas* appartiennent au centre du cœur et que les « divinités du savoir » (*vidyâdhara*, tibét. : *rig-ḥdzin*) occupent le centre consacré au son mantrique, le centre de la gorge.

Ces « détentrices du savoir » sont représentées, sous des formes humaines héroïques, en des danses extatiques, élevant des coupes faites de crânes et pleines de sang, et embrassées par des *Ḍâkinîs*. Elles sont un aspect adouci des « divinités buveuses de sang », leur reflet, pour ainsi dire, sur le plus haut degré de la connaissance humaine individuelle ou accessible à la pensée humaine, telle qu'elle est atteinte dans la conscience des grands yogins, des penseurs géniaux, héros et pionniers spirituels (*vîra*, tibét. : *dpaḥ-bo*). C'est le degré suprême avant la percée vers la prise de conscience de la totalité, ou le premier dans le sens du retour au plan de la connaissance humaine.

C'est pour cela que, dans le *Bardo Thödol*, les « divinités qui savent » suivent les apparitions des formes pacifiques des *Dhyâni-Bouddhas*, au septième jour de l'état intermédiaire *(bardo)*. Elles se montrent sous la forme d'un *maṇḍala* au point central duquel se trouve l'image, rayonnante de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel, du plus haut « connaissant des répercussions karmiques » (tibét. : *rnam-par-smin-paḥi rig-ḥdzin*), c'est-à-dire de celui qui connaît

les conséquences (*smin*, skt. : *vipâka*) de toutes les actions. Il est décrit comme le « Seigneur de la Danse » c'est-à-dire le maître de tout mouvement et de tout ce qui se meut. car le centre psychique auquel il préside est consacré à l'élément du mouvement (tibét. : *rluṅ*), décrit comme air en mouvement, vent, souffle, porteur de la vie et du son créateur, de la parole et du savoir sacrés, de l'action et de l'épanouissement spirituels.

La sagesse qui discerne les conséquences de toutes les actions et qui « accomplit toutes les œuvres », est un attribut d'*Amoghasiddhi*, tout comme l'élément « vent » lui est associé. Mais la *Ḍâkinî* qui lui est ici unie est de couleur rouge et le titre de « Seigneur de la danse » *(padma-gar-gyi-dbaṅ-phyug)* est précédé du mot « *padma* » ce qui donne à entendre que ces formes sont attribuées à l'ordre du lotus *(padma)* d'*Amitâbha* et qu'en elles sont unies les propriétés d'*Amoghasiddhi* et d'*Amitâbha.*

Amitâbha a rapport avec l'aspect vital du souffle. comme avec l'aspect « connaissant » du son mantrique. qui se déploie en savoir contemplatif et en savoir discriminatif, car il est la somme de la sagesse discernante de contemplation intérieure, et, sous son aspect ou reflet actif, en tant qu'*Amitâyus*, il est le Seigneur de la vie sans limites (skt. : *âyus* = vie ou durée de la vie). Ce peuvent être là les motifs essentiels pour lesquels *Amitâbha* (ou *Amitâyus*) est associé au centre de la gorge.

Les quatre pétales du *maṇḍala* contiennent :

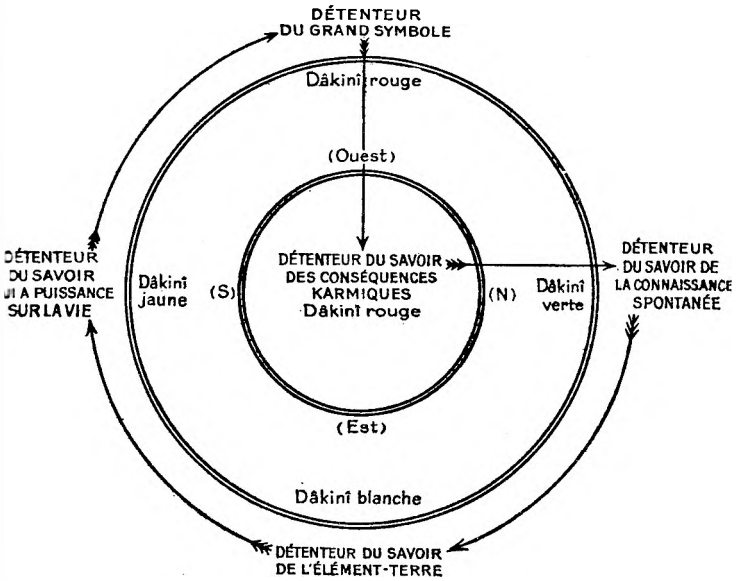
A l'Est, le blanc « détenteur du savoir ayant pour demeure l'élément-terre » (tibét. : *sa-la gnas-paḥi rig-ḥdzin*)[1], embrassé par la *Ḍâkinî* blanche ;

(1) Cette expression ne peut être rendue par « Détenteur de la sagesse demeurant sur terre ». Cf. « Livre des morts tibétain », Paris, 1958, car le mot tibétain « *sa* » ne se rapporte pas à la planète « Terre » ni au « terrestre », au sens courant, mais bien à l'« élément-terre ».

Au Sud le jaune « détenteur du savoir qui a puissance sur la vie (ou sur la durée de la vie) », (tibét. : *tshe-la dbaṅ-paḥi-rig-ḥdzin*), embrassé par la *Ḍâkinî* jaune ;

A l'Ouest le rouge « détenteur du savoir du Grand Sym-

Mandala des «divinités détentrices du savoir», d'après le Bardo-Thödol



Les *Ḍâkinîs* et les couleurs qui se trouvent à l'intérieur du grand cercle correspondent aux directions célestes avec lesquelles elles sont conventionnellement associées.

Les Détenteurs du Savoir (tib. *rig-ḥdzin*) se trouvant à l'extérieur du grand cercle sont chaque fois décalés d'une place. Les flèches indiquent les places qu'ils occuperaient conventionnellement et dans lesquelles nous les montrons dans les suivantes représentations des trois *maṇḍalas* des centres du cœur, de la gorge et du cerveau.

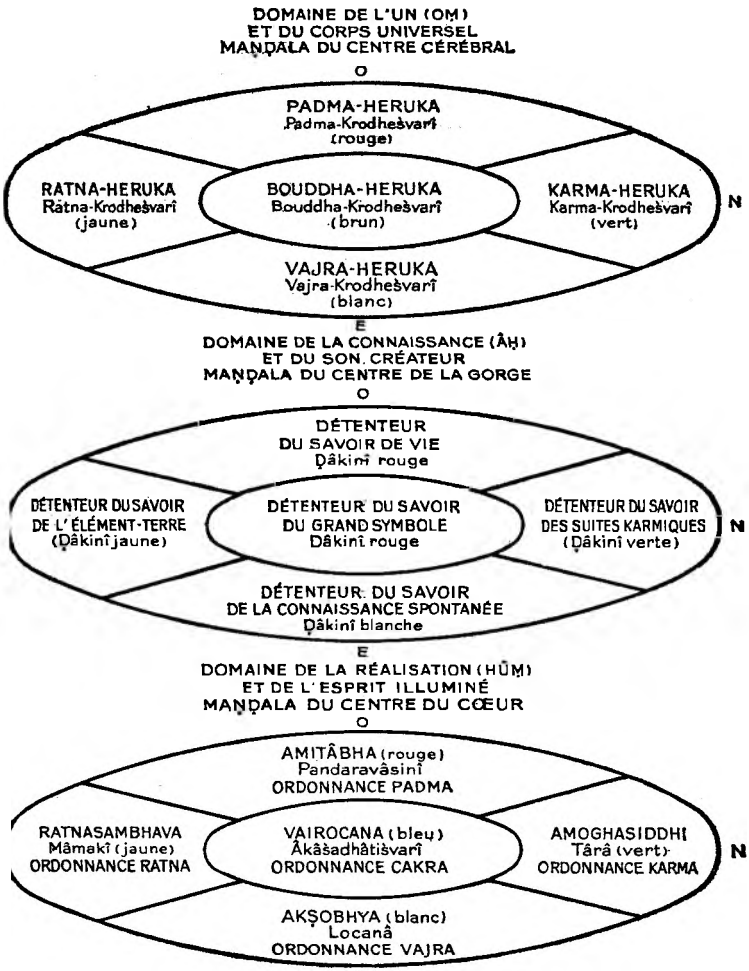
bole » (tibét. : *phyag-rgya-chen-poḥi rig-ḥdzin)*, embrassé par la *Ḍâkinî* rouge ;

Au Nord, le vert « détenteur du savoir de la connaissance spontanée » (tibét. : *lhun-gyis-grub-pa rig-ḥdzin)*, embrassé par la *Ḍâkinî* verte.

Nous avons là un *maṇḍala* transposé, c'est-à-dire un système dans lequel sont combinées deux séries de symboles, dont l'une, par le décalage d'une place de son symbole, entre dans une nouvelle combinaison avec la série suivante. Cela n'a rien d'extraordinaire dans la pratique tibétaine de méditation, mais, au contraire, se produit dans beaucoup de *maṇḍalas* et poursuit un but conscient, qui n'est pas facile à expliquer, car cela exigerait de pénétrer profondément dans cette subtile matière, ainsi qu'une foule d'exemples. Nous nous bornons donc, dans le cas présent. à indiquer que, dans la tradition du *Bardo-Thödol*, *Amitâbha* occupe une place particulière et que *Padmasambhava*. auteur originel de cette tradition, est tenu pour le reflet terrestre *(nirmâṇa-kâya)* d'*Amitâbha*, ainsi qu'il apparaît dans les vers d'allégeance au début du *Bardo-Thödol*.

Le *maṇḍala* précédent est donc à voir avec les yeux, ou du point de vue, d'*Amitâbha* et, de même que le point central du *maṇḍala* présente une combinaison des principes d'*Amitâbha* et d'*Amoghasiddhi*, ainsi les pétales unissent les principes de *Ratnasambhava* (élément-terre) et de *Vajrasattva-Akṣobhya* (corps de couleur blanche et *Dâkinî*) à l'Est, d'*Amitâbha* (en la forme d'*Amitâyus*, « seigneur de la vie ») et de *Ratnasambhava* (corps de couleur jaune et jaune *Ḍâkinî*) au Sud, de *Vairocana* (« le grand Symbole de ce qui devient un ») et d'*Amitâbha* (couleur du corps rouge et rouge *Ḍâkinî*) à l'Ouest, d'*Aksobhya* (la connaissance spontanée) et d'*Amoghasiddhi* (couleur du corps verte et verte *Ḍâkinî*) au Nord.

Cette ordonnance est ainsi adaptée aux conditions particulières et aux points de vue du *Bardo-Thödol* et,


DOMAINE DE L'UN (OṂ)
ET DU CORPS UNIVERSEL
MAṆḌALA DU CENTRE CÉRÉBRAL
O
PADMA-HERUKA
Padma-Krodheśvarî
(rouge)
RATNA-HERUKA
Ratna-Krodheśvarî
(jaune)
BOUDDHA-HERUKA
Bouddha-Krodheśvarî
(brun)
KARMA-HERUKA
Karma-Krodheśvarî
(vert)
N
VAJRA-HERUKA
Vajra-Krodheśvarî
(blanc)
E
DOMAINE DE LA CONNAISSANCE (ĀḤ)
ET DU SON CRÉATEUR
MAṆḌALA DU CENTRE DE LA GORGE
O
DÉTENTEUR
DU SAVOIR DE VIE
Ḍâkinî rouge
DÉTENTEUR DU SAVOIR
DE L'ÉLÉMENT-TERRE
(Ḍâkinî jaune)
DÉTENTEUR DU SAVOIR
DU GRAND SYMBOLE
Ḍâkinî rouge
DÉTENTEUR DU SAVOIR
DES SUITES KARMIQUES
(Ḍâkinî verte)
N
DÉTENTEUR DU SAVOIR
DE LA CONNAISSANCE SPONTANÉE
Ḍâkinî blanche
E
DOMAINE DE LA RÉALISATION (HŪṂ)
ET DE L'ESPRIT ILLUMINÉ
MAṆḌALA DU CENTRE DU CŒUR
O
AMITÂBHA (rouge)
Pandaravâsinî
ORDONNANCE PADMA
RATNASAMBHAVA
Mâmakî (jaune)
ORDONNANCE RATNA
VAIROCANA (bleu)
Âkâśadhâtîśvarî
ORDONNANCE CAKRA
AMOGHASIDDHI
Târâ (vert)
ORDONNANCE KARMA
N
AKṢOBHYA (blanc)
Locanâ
ORDONNANCE VAJRA
E

de manière analogue, chaque école de méditation applique au schéma fondamental des *maṇḍalas* traditionnels les modifications correspondant à son point de départ. Pour comprendre ces modifications, il nous faut ainsi être familiarisé avec le schéma fondamental et c'est pourquoi, dans les présentations suivantes des trois *maṇḍalas* des centres du cœur, de la gorge et du cerveau, nous nous en tenons au schéma général qui est à la base de toutes les traditions particulières et qui rend visible le strict parallélisme ainsi que l'identité intérieure des formes divines qui habitent ces centres.

XVI

LE MYSTÈRE DU CORPS, DE LA PAROLE ET DE L'ESPRIT ET LA VOIE INTÉRIEURE DE VAJRASATTVA DANS « HŪṂ »

Il est à noter, une fois de plus, que tous ces aspects ainsi que les *maṇḍalas* qu'ils forment ne sont pas des qualités naturelles des centres psychiques correspondants, mais les symboles de réalisations et de résultats de méditation par quoi ces centres sont transformés et deviennent les exposants de plus hauts états de conscience dans lesquels l'univers devient corps, le savoir universel devient le son mantrique et l'universelle compassion (participation à tout ce qui vit) devient esprit doué d'âme, cet esprit qui animait tous les Illuminés.

C'est là le « *mystère du corps, de la parole et de l'esprit* » qui s'accomplit dans les centres supérieurs, sur la voie de l'Illumination. Cette voie n'est pas simplement un doux sentier de vertu, de sentiments de bienveillance et de paci-

fiques renoncements, mais un chemin surplombant d'effroyables abîmes (tibét. : *ḥjigs-paḥi-phraṅ*) comme il est dit dans le *Bardo-Thödol*, un chemin qui nous force à voir les gouffres de notre être, de nos souffrances et de nos passions, un chemin de combats valeureux et d'extatiques libérations, sur lequel non seulement les divinités héroïques mais aussi les « buveuses de sang » sont nos accompagnatrices. Et aussi longtemps que nous ne leur sacrifions pas notre propre sang, nous ne pouvons atteindre le bout de ce chemin, ni saisir et réaliser le mystère du corps, de la parole et de l'esprit.

Chez les humains ordinaires, les centres psychiques ne sont remplis que par les forces élémentaires du corps et par la conscience terrestre. Pour ceux qui font effort spirituel — qui tendent au-dessus d'eux-mêmes — ils sont influencés et ennoblis par les principes conducteurs des symboles — placés dans ces centres — des *Dhyâni-Bouddhas* et autres ; mais seule leur parfaite unification spirituelle peut assurer leur complète transformation. C'est pourquoi nous trouvons sur les bannières des temples tibétains *(thaṅ-ka)* que c'est seulement pour des Bouddhas, des Bodhisattvas et des saints que les syllabes-germes « du corps, de la parole et de l'esprit », OṂ-ÂḤ-HÛṂ sont inscrites, au dos des images, aux endroits correspondant aux trois centres psychiques.

L'importance de ces trois syllabes-germes dépasse donc, ici, ces formes symboliques individuelles comme celles de *Vairocana*, d'*Amoghasiddhi* et d'*Akṣobhya*, c'est-à-dire qu'elles sont appliquées sur les plans les plus élevés de l'expérience où tous les aspects particuliers des *Dhyâni-Bouddhas* se dissolvent et disparaissent. Et de la même manière, les trois centres supérieurs se chargent des fonctions psychiques des autres centres : les fonctions d'*Amoghasiddhi* se fondent, comme nous l'avons vu, avec celles d'*Amitâbha*, au centre de la gorge, de sorte que la syllabe-

germe ÂḤ, qui prend maintenant la place de HRĪḤ, tient lieu du *maṇḍala* complet des « divinités détentrices du savoir ». Le HŪṂ, cependant, embrasse tous les aspects de l'intégration, depuis la sagesse synthétique de l'unité de tous les êtres, de *Ratnasambhava* (qui, sans cela, serait associée au centre ombilical), et la « Sagesse du Grand Miroir » d'*Akṣobhya* (en laquelle sont encloses les formes et l'absence de formes de toutes choses), jusqu'à l'intégration de *Vajrasattva*, de tous les *Dhyâni-Bouddhas*, dans la réalité et l'activité diamantines de sa voie spontanée.

Le même son mantrique peut donc avoir différentes significations, selon le rapport où il intervient et selon le plan de conscience sur lequel il est utilisé ou auquel il se réfère. Nous avons affaire, pour ainsi dire, à divers degrés d'intensité ou de potentiel des mêmes principes et le redoublement du même son (comme il arrive souvent pour HŪṂ) exprime non seulement son intensification ou son rapport avec deux aspects différents de la même forme symbolique, mais souvent aussi la même expérience sur deux plans différents de la réalité.

Il nous faut donc faire la distinction entre le simple HŪṂ d'*Akṣobhya* et le HŪṂ à son plus haut potentiel, intégration de tous les *Dhyâni-Bouddhas*, que ce soit dans la forme active de *Vajrasattva* ou dans celle de *Samantabhâdra* (la forme la plus haute du Bouddha dans la secte *Nyingma*) ou de *Vajradhâra* (la plus haute forme du Bouddha chez les *Kargyütpas*). Les deux dernières sont, tout comme *Vajrasattva*, l'essence de tous les cinq *Dhyâni-Bouddhas ;* elles sont cependant représentées sous l'aspect passif du pur « être ainsi » et désignées comme des « *Âdi-Bouddhas* ». Elles ne sont autres que le *Dharmakâya* de *Vajrasattva* ou la « Bouddhéité » en puissance dans chaque être (mais non cependant une sorte de Dieu créateur d'où est sorti l'univers, comme paraissent le croire certains savants).

Afin de pouvoir rendre compréhensible la nature du Bouddha ou la qualité de « Bouddhéité », il nous a fallu la décomposer, comme la lumière du soleil dans le prisme, en ses aspects essentiels, pour lui donner figure. De cette intellection analytique il nous a fallu, par la voie de la contemplation méditative — la voie d'*Amitâbha* — revenir peu à peu à la synthèse. Celle-ci est accomplie sur la voie de la fusion intégrante, la voie de *Vajrasattva-Akṣobhya.* C'est pour cela que le *Bardo Thödol* déclare que les lumières des Sagesses réunies sont une partie intégrante du sentier mystique de *Vajrasattva.*

Cette expérience du « devenir un » s'exprime dans l'effort de toutes les écoles de méditation qui embrassent les cinq *Dhyâni-Bouddhas* en *un seul* aspect, que ce soit en la forme d'un *Âdi-Bouddha* ou dans la forme d'*Heruka* qui lui correspond (comme par exemple *Mahâsukha*, tibét. : *bDe-mchog*), dans laquelle sont symbolisés la percée vers la plénitude et le moment de sa réalisation.

Pendant que dans le plus haut des centres s'est accomplie cette percée vers l'unité et la totalité (OṂ), la conscience reflue sur le plan de l'humain et devient acte en tant que HŪṂ dans le centre du cœur. HŪṂ réunit ainsi les deux côtés de la réalité : la présence vivante, respirante de l'existence individuelle et l'intemporel supra-individuel, supra-objectif. C'est le principe le plus élevé ou, pour mieux dire, la plus haute forme expérimentale de la Réalité, immanente à tous les êtres, dont il est dit :

« L'esprit de tous les Bouddhas des trois temps[1] qui, dès

(1) Les « trois temps » sont le passé, le présent et l'avenir. Pour montrer que les Bouddhas pénètrent du regard les trois temps et les trois mondes (le monde des sens, le monde de la forme pure (abstraite) et le monde de l'informel, connus comme *kâma-loka*, *rûpa-loka* et *arûpa-loka*), les formes *Heruka* des Bouddhas sont représentées

son origine première, est pur *(ka-dag)* et spontané *(lhun-grub)* et qui transcende les mots, la pensée et le discours *(smra-bsam-brjod-med)*[1], s'élève comme le corps indestructible *(ma-ḥgags)*, vide, rayonnant des cinq Sagesses, en la forme du HŪṂ qui est clair et parfait dans tous ses organes et domaines d'activité (*skye-mched*, skt. : *âyatana*)[2].

« Les cinq poisons[3] se transforment en « les Sagesses indestructibles qui brillent par elles-mêmes » par l'exercice de l'épanouissement de la vision méditative *(skyed)* et de la réabsorption *(rdzogs)*, dans le yoga du feu intérieur[4].

avec trois yeux (en chacun des quatre visages) : tibét. : « *Khams-gsum-la gzigs-śiṅ dus gsum-gyi dṅos-po mkhyen-pas śal re-re śiṅ spyan-gsum-gsum-pa* ». *(dpal-ḥkhor-lo bDe-mchog)*.

(1) « brjod-med » peut aussi être rendu par « transcendantal ».

(2) Toutes les méditations tibétaines attachent une grande valeur à la clarté de la représentation des formes. Sur ce point aucune confusion n'est tolérée, rien n'est laissé au hasard. Chaque ton, chaque teinte, chaque forme, doivent être clairement tracés et remplis de vie. La mystique tibétaine n'a rien de commun avec l'« obscure mystique », les visions incertaines individuelles d'esprits rêveurs. Elle est fondée sur une discipline spirituelle qui n'encourage ni les pléthores sentimentales ni les confusions mentales ou les fantaisies effrénées.

« Le yoga, comme le dit si pertinemment Henri Zimmer dans « L'Inde éternelle », est la voie permettant de maîtriser le vagabondage spontané de la conscience, de transformer le cours d'eau tourbillonnant en un miroir immobile, en détournant de lui les reflets du monde, pour acquérir la force de dominer les impulsions qui, de l'intérieur, troublent sa surface et décider souverainement du spectacle intérieur qui doit se mirer paisiblement dans sa paix ».

(3) Les « cinq poisons » traditionnels de l'esprit humain sont :

Nescience	*(avidyâ,*	tibét. *ma-rig)*
Haine	*(dveṣa,*	— *że-sdaṅ)*
Orgueil	*(mâna,*	— *ṅa-rgyal)*
Avidité passionnée	*(râga,*	— *ḥdod-chags)*
Envie	*(trṣâ,*	— *phrag-dog)*

(4) L'expression « *zuṅ-ḥjug* » qui est ici employée est un terme

Puisse le *Vajra* du cœur *(thugs-kyi-rdo-rje)*, avec la maturité des quatre corps[1] et des cinq Sagesses, être réalisé dès cette vie »[2].

Nous revenons ainsi, hors de la multiplicité des visages et des formes, à la plénitude intérieure, à l'unité de tous les Bouddhas, à la réalisation de la « bouddhéité » en nous-même, sur l'heure et sur-le-champ.

technique de la pratique du *gTum-mo*, c'est-à-dire du « yoga du feu intérieur », qui tend à la réunion des courants de force psychique *(Iḍâ* et *Piṅgalâ)* dans la *nâḍî* centrale *(suṣumṇâ)*.

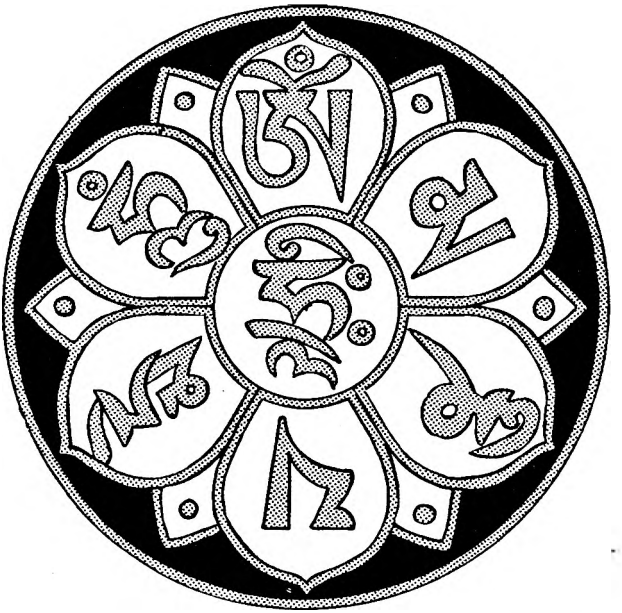
(1) Les « quatre corps » sont : le *Dharmakâya*, le *Sambhogakâya*, le *Nirmâṇakâya* et le *Vajrakâya*. Ils forment le sujet de la V^e^ partie.

(2) Le texte tibétain sur lequel est basée ma traduction a été reproduit dans « Tibetan Yoga and Secret Doctrines » de W. Y. Evans-Wentz, planche 8, Oxford Univ. Press, Londres 1935.

KOUMBOUM

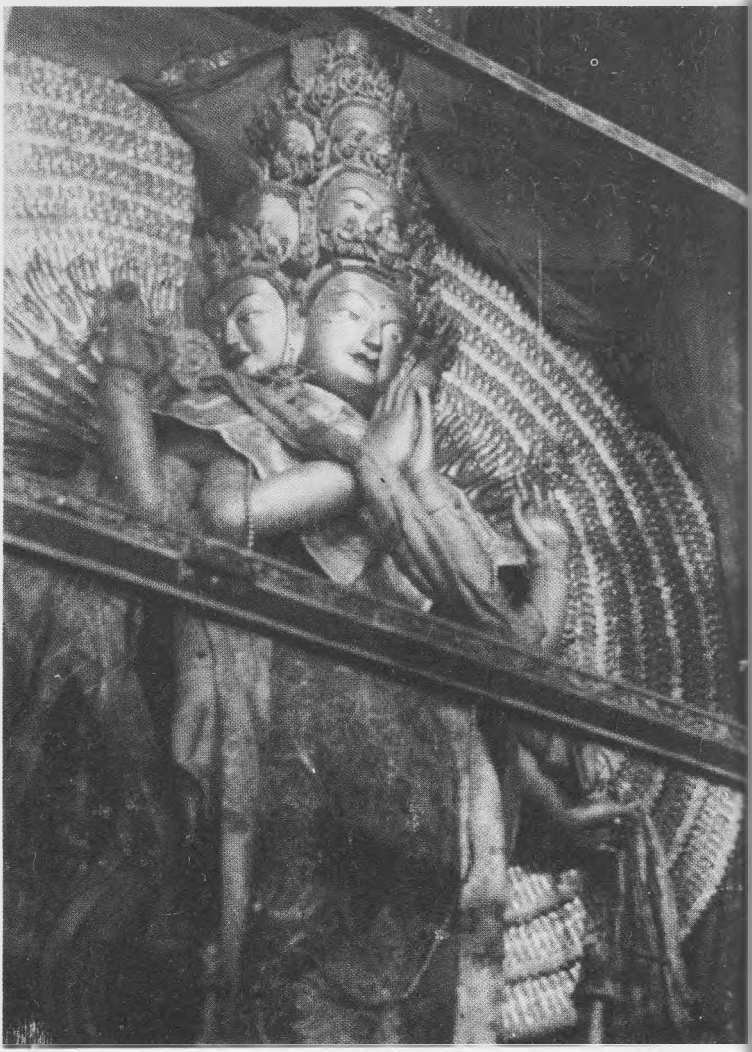
« Le temple des cent mille Bouddhas ».

CINQUIÈME PARTIE



OM MANI PADME HÛM

La voie du grand Mantra



AVALOKITEŚVARA

aux mille bras et aux onze têtes, symbole de la compassion agissante.

1

LA DOCTRINE DES « TROIS CORPS » ET DES TROIS PLANS DE LA RÉALITÉ

Nous avons appris à connaître l'expérience de totalité de « OṂ », la forme d'illumination de l'esprit immortel dans le « MAṆI », son épanouissement dans le centre de la conscience (« PADMA ») et son intégration et réalisation dans le « HŪṂ ».

Le chemin vers OṂ est celui de l'universalité, le chemin du Grand Véhicule, du *Mahâyâna*. La voie conduisant de OṂ à HŪṂ est celle de la réalisation de l'universel dans l'individuel, la voie du *Vajrayâna* ou du (mystique) sentier de *Vajrasattva*, qui accomplit la transformation de ce qui est terrestre en la plus profonde réalité de l'invisible œuvrant dans le visible, de l'inaudible à l'œuvre dans l'audible, de l'intangible agissant sur le palpable et de l'impensable agissant sur le concevable.

Et de même que *Vajrasattva* montre la force efficiente d'*Akṣobhya*, ainsi *Avalokiteśvara* représente la force efficiente d'*Amitâbha* sur le plan de l'expérience et des affaires humaines. Car chaque Bouddha se manifeste sur trois plans de réalité : l'universel, l'idéal et l'individuel ; et nous distinguons, en conséquence, dans la forme du Bouddha, trois « corps » ou principes :

1. Celui dans lequel tous les Illuminés sont pareils, l'expérience de la totalité, de l'universalité, de la plus profonde et supra-personnelle réalité du *Dharma*, de la base originelle de toute loi, de toute combinaison, de

laquelle découle tout l'ordre physique, moral, spirituel et métaphysique : le *Dharmakâya* (le « corps universel ») ;

2. Celui en lequel consiste le caractère spirituel ou idéal d'un Bouddha, l'aspect créateur de ce principe universel dans le domaine de la réalité idéale et inspiratrice : le *Sambhogakâya*, le « corps du ravissement spirituel », d'où provient toute inspiration profonde.

3. Celui dans lequel cette inspiration se transforme en apparition visible et en acte : le *Nirmâṇakâya*, le « corps de transformation », la personnification ou individualité d'un Illuminé.

Dans le *Dharmakâya*, principe universel de toute conscience, est incluse, en puissance, la totalité de l'être et du devenir — comparable à l'espace qui embrasse toutes choses et constitue la *conditio sine qua non* de tous les objets, dont nous ne pouvons dire ni qu'il est identique à ceux-ci, ni différent d'eux. Pas plus que nous ne pouvons prendre conscience de l'espace sans le pôle opposé de la forme, le *Dharmakâya* ne peut pour nous devenir une réalité sans prendre une forme.

Cela se produit en une double façon : dans le domaine de la forme pure ou de la pure contemplation, c'est-à-dire de l'idéal, et dans celui de l'action, de l'individualité, de l'expérience matérielle, c'est-à-dire de la personnification.

Dans les états de ravissement spirituel et de suprême intuition, tels qu'ils sont manifestés dans les degrés profonds de la méditation *(dhyâna)* nous expérimentons le *Dharmakâya* comme les formes, tissues de lumière, de la pure contemplation spirituelle, comme d'éternels principes - formes libérés de tout ce qui est fortuit, ou comme les sublimes contemplations de la plus haute Réalité. En elles se montre le *Sambhogakâya*, le « corps de ravissement » ; de lui émane tout art éternel, tout savoir pro-

fond, toute connaissance de vérité fondamentale (*dharma*, au sens de vérité proclamée). Son ravissement a un double aspect, comme celui que suscite toute grande œuvre d'art : le ravissement de l'acte créateur et celui de qui jouit de l'œuvre d'art accomplie, en ressentant rétrospectivement l'acte créateur.

Un ravissement comparable à celui de la première manière est éprouvé par tous les Bouddhas et Bodhisattvas, dans l'exercice de leurs plus hautes vertus *(pâramitâ)*[1], tandis qu'un ravissement comparable à celui de la deuxième manière est éprouvé par tous ceux qui considèrent les effets de cette activité et qui la revivent en esprit.

C'est pourquoi l'on parle des deux manières du *Sambhogakâya* des Bouddhas : du « *svâ-sambhoga-kâya :* et du « *parâ-sambhoga-kâya* ». Le premier est le corps de la « pure forme » *(rûpa-kâya)*, qui est tout-à-fait accompli, pur, éternel et universel, possédant des attributs illimités et vrais, et qui est issu des effets de la vertu et du savoir incommensurables que tous les *Tathâgatas* ont amoncelés

(1) Ces *pâramitâs*, ou perfections, sont : 1. Celle de donner *(dâna-pâramitâ)* qui culmine dans le sacrifice de soi-même ; 2. Celle de moralité *(stla-pâramitâ)* qui culmine dans le total amour ; 3. Celle de patience ou de tolérance *(kṣânti-pâramitâ)*, qui culmine dans le pardon et l'élimination de toute malveillance ; 4. Celle d'énergie *(vîryâ-pâramitâ)* qui culmine dans l'inébranlable détermination de parvenir à l'illumination ; 5. Celle de méditation parfaite ou de vision intérieure *(dhyâna-pâramitâ)* qui culmine dans la conscience de la totalité, dans la réalisation de l'Esprit lui-même ; 6. Celle de Sagesse *(prajñâ-pâramitâ)* qui culmine dans la parfaite Illumination.

Les écritures pâli tardives comme le *Buddhavaṁsa* et la *Cariya-piṭaka*, sous l'influence sans doute du Mahâyâna, mentionnent 10 pâramitâs, à savoir : perfection du don, de la moralité, de la renonciation *(nekkhamma)*, de la Sagesse, de l'énergie, de la patience, de la sincérité *(sacca)*, de la résolution *(adiṭṭhâna)*, de l'amour sans égoïsme *(mettâ)* et de l'équanimité *(upekkhâ)*.

au cours de *Kalpas* sans nombre. Il persiste silencieusement jusqu'à la fin des temps et jouit toujours lui-même des joies de la Loi *(Dharma)*.

Le second est le *parâ-sambhoga-kâya* (le corps qui fait que d'autres éprouvent la jouissance). C'est le corps subtil avec l'attribut de la pureté que montrent tous les *Tathâgatas* par leur connaissance de leur identité *(samatâjñâna)*[1]. De la même manière est la réalisation du *Dharmakâya* en l'esprit humain.

Cependant, comme c'est l'esprit qui crée son corps, il influencera et transformera d'autant plus le corps matériel qu'il réfléchira davantage le *Dharmakâya*, qu'il sera rempli de *Dharmakâya*. Cette transformation atteint sa plus haute plénitude chez les totalement Illuminés. C'est pourquoi il est dit que le corps du Bouddha est pourvu des 32 signes de la plénitude. D'où le nom de « *Nirmâṇakâya* », de « corps de transformation ».

Ce *Nirmâṇakâya* (tibét. : *sprul-sku*, prononcé « tulku ») du Bouddha est souvent désigné comme corps illusoire, corps simplement apparent ou même fantômatique, concept qui est tout aussi trompeur que la notion populaire de *Mâyâ*. Lorsque l'hindou désigne le monde comme *Mâyâ*, cela ne signifie pas que le monde est privé de toute réalité, mais seulement qu'il n'est pas ce qu'il nous paraît être, en d'autres termes, que sa réalité n'est que relative et d'un degré inférieur ; comparée à la Réalité suprême (accessible seulement à qui est pleinement illuminé et pour nous « transcendante »), elle n'a pas plus de consistance que les objets du rêve, ou qu'une forme de nuée, ou que l'éclair qui en jaillit.

Vues en un sens opposé, cependant, les plus fugitives

(1) Vijñâptimâtra-siddhi-Śâstra ; cf. Jiryo Masuda « Der Individualistische Idealismus der Yogâcâra-Schule » p. 59 sq.

de ces formes ne sont pas de simples hallucinations, c'est-à-dire : elles n'ont rien d'arbitraire ou d'insensé ; ce sont des expressions d'une loi dont la réalité n'est pas contestable. Même si ce monde qui est le nôtre, ou notre personnalité, est illusoire et créé par le mental, cela ne signifie pas qu'il soit irréel. Il est aussi réel que le mental qui le crée. Le corps que nous avons formé ne disparaît pas à l'instant où nous reconnaissons en lui un produit de notre esprit ou quand nous en avons le dégoût. Dès que les productions de notre esprit ont pris forme matérielle, elles obéissent aux lois de la matière, quelle que soit la manière dont nous désignons leurs applications. Un saint lui-même ne peut à son gré supprimer les fonctions et propriétés matérielles du corps, mais seulement les transformer progressivement, en les maîtrisant en leur point d'insertion. Alors seulement, dans la mesure où leur matérialisation est encore en cours, nous pouvons les influencer et les maîtriser.

La théorie du corps transformé d'un Bouddha n'est donc pas en contradiction avec sa réalité, et le réalisme des *Theravâdins*, aussi bien anciens que plus récents, ainsi que leur croyance en la personnalité humaine historique ne contredit en rien leur foi en ses pouvoirs et perfections suprahumains. Buddhaghoṣa parle de « ce *Bhagavân* possesseur d'un superbe *rûpa-kâya* orné des quatre-vingts signes mineurs et des trente-deux signes majeurs d'un grand homme, pourvu d'un *dhammakâya* purifié de toute manière et glorifié par [les cinq *khandas*] *sîla*, *samâdhi* [*paññā*, *vimutti* et *vimuttiñânadassana*], plein de splendeur et de vertu, incomparable et pleinement éveillé »[1].

Dans son discours préliminaire à *Atthasâlinî*, Buddha-

(1) Cité par Nalinaksha Dutt dans « Aspects of Mahâyâna Buddhism in relation to the Hînayâna », p. 101.

ghoṣa décrit le rayonnement multicolore émanant du corps du Bouddha. La classique beauté de cette description ne saurait être surpassée par n'importe quel texte du *Mahâyâna* sur le même sujet, qui joue un rôle si important, notamment dans la conception et la *sâdhanâ* des *Dhyâni-Bouddhas :* « Rayons de six couleurs : indigo, or, rouge, blanche, fauve et éblouissante, émanant du corps de l'Instructeur, alors qu'il contemplait l'abstruse et subtile Loi, dans son omniscience... Les rayons indigo sortant de sa chevelure et les parties bleues de ses yeux. A cause de quoi la surface du ciel semblait comme aspergée d'une poudre de collyre, ou couverte de fleurs de lotus bleu, ou encore comme un éventail couvert de joyaux et animé d'un balancement, ou une pièce d'étoffe sombre complètement étendue. Les rayons dorés jaillissaient de son épiderme et des parties dorées de ses yeux. De ce fait, les différentes parties du globe étincelaient comme aspergées d'un liquide doré, ou recouvertes de feuilles d'or, ou parsemées de safran et de fleurs de *bauhinia.* Les rayons rouges sortaient de sa chair et de son sang, ainsi que des parties rouges de ses yeux. Ensuite de quoi les quartiers du globe étaient colorés en rouge comme avec de la poudre de minium... Les rayons blancs émanant de ses os et de ses dents, comme les parties blanches de ses yeux. De sorte que les quartiers du globe brillaient, comme baignés dans des flots de lait déversés par des pots d'argent, ou recouverts d'un dais formé de plaques d'argent... Les rayons fauves et éblouissants provenant des diverses parties de son corps. Ainsi jaillissaient les rayons de six couleurs, qui enserraient la grande masse de la terre ». Suit une belle description montrant comment la terre, l'eau, l'air, l'espace et toutes les régions célestes, ainsi que les millions de systèmes cosmiques, sont pénétrés par la lumière dorée du Bouddha ; et la description se termine sur ces mots

significatifs (faisant allusion à la transformation ou sublimation du corps physique) : « Mais le sang du Seigneur de l'univers devint clair, alors qu'il contemplait une telle abstruse et subtile Loi. De même, la base physique de sa pensée et sa complexion. L'élément de couleur, produit par l'ordre calorique, né du mental, s'installa solidement, avec un rayon de quatre-vingts coudées »[1].

Au Bouddha était attribué non seulement un aussi puissant rayonnement, mais même la création de *Nimmita-Bouddhas*, c'est-à-dire de projections mentales de lui-même (sorte de *Dhyâni-Bouddhas* en sa propre forme) pendant le temps de son absence du monde, alors qu'il prêchait l'*Abhidharma* à sa mère, dans le ciel de Tusita.

Tout cela montre clairement ceci : Bien que la doctrine « des trois corps » ne fût pas encore formulée dans le bouddhisme pâli, les propriétés de ces corps et les qualités spirituelles qui constituent leur base, étaient reconnues même par ceux qui soulignaient la personnalité historique et humaine du Bouddha. Pour eux un être humain n'était pas seulement une réalité physique, parce que le concept d'Homme renfermait les infinies possibilités de l'Esprit et l'infinitude de l'univers. Ainsi, la contradiction entre réalisme et idéalisme n'existait pas.

(1) « The Expositor » (Atthasâlinî), p. 17 sq. Traduit par Maung Tin. Pâli Text Society, London, 1920.

II

MÂYÂ EN TANT QUE PRINCIPE CRÉATEUR ET LES DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE

Nous n'avons donc pas affaire, ici, à un idéalisme objectif reposant sur des notions spéculatives logiques, mais bien à une doctrine fondée sur la réalité de l'esprit, sur l'expérience au sens le plus profond.

Si nous désignons *Mâyâ* comme une réalité de degré inférieur, c'est parce que l'illusion repose sur une fausse interprétation d'un aspect partiel reposant sur la réalité. Comparées à la réalité la plus haute, ou absolue, toutes les formes-apparitions de celle-ci sont illusoires parce qu'elles ne sont que des aspects partiels, c'est-à-dire quelque chose d'incomplet, séparé de son rapport avec elle. La réalité « absolue » est celle de la tout-embrassante Totalité. Chaque aspect partiel est nécessairement un degré inférieur de réalité, et moins il est étendu, plus illusoire et inconsistant il est.

A une conscience ayant forme de point, la continuité d'une ligne ou d'une droite est incompréhensible. Pour une telle conscience, il n'existe qu'une formation et une disparition continuelles de points. Une conscience linéaire — que nous pouvons appeler unidimensionnelle par rapport à la conscience non-dimensionnelle et punctiforme — ne peut saisir la continuité de la surface, car elle ne peut se mouvoir que dans *une* direction, ne comprenant que le rapport linéaire de points consécutifs.

A une conscience de surface ou à deux dimensions, la continuité des surfaces, c'est-à-dire l'existence simultanée de points, lignes et figures de toute sorte, est représentable

mais non la relation spatiale de surfaces comme, par exemple, celles d'un cube.

Dans une conscience à trois dimensions, la relation de plusieurs surfaces se coordonne jusqu'à la notion de corps, dans laquelle est conçue la présence simultanée de différentes surfaces, ou lignes, ou points, dans leur totalité.

La conscience d'une plus haute dimension consiste ainsi dans l'aperception coordonnée et simultanée de plusieurs systèmes de relations ou de directions en une complète unité, sans destruction de ces traits particuliers qui constituent l'essence des dimensions inférieures ainsi intégrées.

Si nous percevons et coordonnons les diverses phases dans le mouvement d'un point progressant dans une direction, nous arrivons à la représentation d'une droite.

Si nous percevons et coordonnons les différentes phases dans le mouvement d'une droite qui ne contient pas encore sa direction, nous arrivons à la représentation de la surface, du plan.

Si nous observons et coordonnons les diverses phases dans le mouvement d'une surface dans une direction non contenue dans sa dimension, nous arrivons à la représentation d'un corps.

En faisant de même pour le mouvement d'un corps, nous arrivons à comprendre sa nature, c'est-à-dire nous prenons conscience de sa loi intérieure et de sa manière d'être.

Quand nous percevons et coordonnons le mouvement intérieur d'un être (croissance, développement, mouvements affectifs et spirituels etc.), dans ses rapports organiques, nous nous rendons compte de son individualité, de son caractère psychique.

En observant les différentes formes d'existence d'un individu, dans leur naissance conditionnée de maintes

façons et dépendant de plusieurs facteurs, nous parvenons à la connaissance de son *Karma*, à la connaissance de la loi de l'action efficace.

Si nous considérons les diverses phases d'un enchaînement karmique dans leurs rapports avec d'autres fins karmiques (comme on l'a rapporté du Bouddha), nous devenons conscients des intrications karmiques supra-individuelles, dans lesquelles sont engagés les peuples, les races, les cultures, l'humanité en général, la terre, les planètes, des systèmes solaires complets, en un mot le cosmos tout entier. Nous parvenons à la connaissance d'un ordre cosmique universel, de l'infinie réciprocité de rapports dans tout ce qui advient, à la découverte de la conscience cosmique *(Dharmakâya)*, dans le processus de l'illumination.

Vu de la conscience du *Dharmakâya*, tout phénomène particulier est *Mâyâ*. Mais *Mâyâ*, en son sens le plus profond, est la Réalité dans son aspect créateur, ou l'aspect créateur de la Réalité. Elle devient la *cause* de l'illusion, mais n'est pas illusion elle-même, aussi longtemps qu'elle est vue, dans son cours, dans sa fonction créatrice, comme un tout ou comme rapport infini, ou comme puissance de transformation et de création. Cependant, quand nous nous arrêtons à une quelconque de ses créations et que nous essayons de la délimiter dans un être, nous tombons dans l'illusion, confondant l'effet avec la cause, l'ombre avec la substance, l'aspect partiel avec la réalité finale, ce qui est momentané avec ce qui dure.

C'est la puissance de *Mâyâ* qui suscite les illusoires formes-apparitions de notre réalité terrestre. Mais elle-même n'est pas illusion. Celui qui la maîtrise tient en mains l'instrument de libération, la force magique du yoga, la puissance de la rétro-transformation, de la re-dissolution (skt. : *laya-krama;* tibét. : *rdzogs-rim*).

« Notre force de contemplation intérieure suscite en yoga des formes et des mondes dont la possession peut nous remplir d'un tel sentiment d'inouie réalité qu'en comparaison le contenu de réalité du monde quotidien sensible et mental pâlit, s'estompe. On expérimente là (comme dans le plaisir de l'amour charnel) ce qui ne dit rien à la pensée et qui, cependant, est vrai : que la réalité a ses degrés et ses échelons. Que le chemin du divin, vers l'intérieur et vers l'extérieur, dans la surabondance de formes et dans l'intériorité, s'échelonne sur différents degrés de réalité, mais que le Yoga est la force permettant de monter et de descendre ces degrés »[1].

Ceux qui pensent que la forme n'a pas d'importance méconnaîtront aussi l'esprit, tandis que ceux qui s'attachent à la forme perdent l'esprit même qu'ils s'efforcent de préserver. La forme et le mouvement constituent le secret de la vie et la clé de l'immortalité. Ceux qui, ne considérant que le caractère transitoire des choses, rejettent le monde à cause de ce caractère ne voient que le changement superficiel des choses et n'ont pas encore découvert que la forme de changement, la manière où se produit ce changement révèle l'esprit qui inspire toute forme, la réalité qui informe tous les phénomènes. De notre œil physique nous ne pouvons voir que le changement. Seul notre œil spirituel est à même de voir la stabilité dans la transformation. Celle-ci est la *forme* dans laquelle se meut l'esprit ; elle est la vie elle-même. Chaque fois que la forme ne peut suivre le mouvement de l'esprit, apparait le déclin. La mort est la protestation de l'esprit contre la répugnance de ce qui a forme à accepter la transformation : la protestation contre la stagnation.

(1) Heinrich Zimmer, « L'Inde éternelle ».

Dans le *Prajñâpâramitâ-Sûtra* tous les phénomènes, selon leur essence, sont considérés comme *śûnyatâ* — et *śûnyatâ* comme non différent de la forme, de la sensation, de la perception, des forces formatives et de la conscience ; c'est dire que *śûnyatâ* est ici assimilé à *Mâyâ*. Et, de même que *śûnyatâ* n'est pas seulement une vacuité de tout ce qui détermine une nature particulière limitée, mais aussi l'expression d'une réalité dernière, *Mâyâ*, dans ce sens, n'est pas uniquement ce qui est négatif, qui enveloppe, qui apparaît en forme phénoménale, mais encore le principe de tout dynamisme qui est à la base de tout phénomène et jamais dans ce qui est particulier, dans le produit fermé sur lui-même, et qui se révèle seulement dans ce qui progresse, dans le devenir, dans le courant vivant, dans le perpétuel mouvement.

Mâyâ, en tant qu'elle est « devenue » ou « coagulée » en formes et concepts, est une duperie parce qu'elle est quelque chose de limité dans le temps et dans l'espace, arraché à sa connexion vivante. L'individualité et la corporéité de l'homme non éclairé qui cherche à affirmer son ego illusoire est *Mâyâ* dans ce sens négatif.

Le corps d'un Illuminé est aussi *Mâyâ*, mais non dans le sens négatif, car il est la forme consciente d'un esprit libre de toute duperie, illimité et non plus enfermé dans le « moi ».

C'est seulement pour les hommes ordinaires, non éclairés et prisonniers de leur ignorance, que la forme visible d'un Bouddha est *Mâyâ* au sens ordinaire de ce mot, et c'est pourquoi le *Mahâyâna-Śraddotpâda-Śastra* déclare : « L'activité harmonisante des *Tathâgatas*, qui n'est pas activité au sens ordinaire, est de deux espèces : la première peut être perçue par l'esprit des hommes ordinaires et elle est connue comme *Nirmâṇakâya*, l'autre ne peut être perçue que par les esprits purifiés — c'est le *Dharmakâya*

dans son aspect principiel et spirituel en tant que *Sambhogakâya*, qui possède l'incommensurable et illimitée potentialité.

« Ce que l'esprit des hommes ordinaires peut percevoir du *Dharmakâya* n'est qu'une ombre de celui-ci et prend plusieurs aspects, selon la manière dont il est considéré des différents points de vue des six domaines de l'être. Leur grossière aperception ne donne à ces hommes aucune idée de ses possibilités de bonheur et de joie ; ils n'en voient que le reflet dans le *Nirmâṇakâya*.

« Mais tandis que les *Bodhisattvas* (sur la voie de l'illumination) avancent par degrés, leur esprit se purifie, leur conception (du *Dharmakâya*) se fait plus profonde et plus mystérieuse, leur activité harmonisante de plus en plus transcendante — jusqu'à ce que toutes traces de leur moi individuel disparaissent et que, seule, reste la réalisation de la « Bouddhéité » *une* et indifférenciée. »[1]

III

LE NIRMÂṆAKÂYA, FORME SUPRÊME DE LA RÉALISATION

Le corps de l'homme ordinaire, comme celui de l'Illuminé, est *Mâyâ*. Mais le corps d'un homme ordinaire n'est pas encore un *Nirmâṇakâya*. La différence est que le corps d'un Illuminé est sa création consciente, tandis que celui du non-éclairé est la création de ses instincts

(1) D'après la version anglaise du « *Mahâyâna Śraddhotpâda Śastra* du Bhikshu Wai-tao et de Dwight Goddard, dans « A Buddhist Bible », p. 383 sq.

et de ses désirs inconscients. Tous deux sont *Mâyâ*, mais l'un en est inconscient et l'autre conscient. L'un est l'esclave de *Mâyâ* et l'autre est son maître. La différence réside dans la connaissance *(prajñâ)*.

Il en est de même pour le *Dharmakâya*. Il embrasse tout et, donc, est présent en tout, que nous en soyons conscients ou non. Mais c'est seulement lorsque nous l'élevons, de l'état potentiel et subconscient jusqu'à la pleine conscience, tandis que notre œil spirituel s'ouvre à sa lumière qui se révèle dans le *Sambhogakâya*, que son essence peut agir en nous, nous pénétrer de son courant et nous libérer de la rigidité d'un mortel isolement.

Cela cependant a le même sens que la transformation de la « corporéité-esprit », c'est-à-dire de toute notre personnalité en *Nirmâṇakâya*. Ce n'est qu'en *Nirmâṇakâya* que nous pouvons réaliser le *Dharmakâya*, le condenser en un présent agissant, le concentrer en un creuset de notre expérience. Le *Nirmâṇakâya* est donc la forme la plus haute de la Réalisation, la seule, par conséquent, qui soit capable d'ouvrir les yeux des hommes ordinaires et même de ceux frappés de cécité spirituelle. C'est le point suprême de la perfection en vue de laquelle les Bouddhas ont œuvré tout au long des siècles. Sa signification intérieure peut être éclairée par la mystérieuse allusion du Bouddha (dans le *Mahâparinibbâna-Sutta* du *Dîgha-Nikâya*) où il dit qu'il pourrait continuer à exister dans son corps actuel, s'il le souhaitait, jusqu'à la fin de ce *kalpa*.

Considérés de l'extérieur, c'est-à-dire du point de vue de la pensée abstraite, le *Sambhogakâya* et le *Nirmâṇakâya* sont des manifestations du *Dharmakâya* et sont contenus dans celui-ci, comme dans le principe le plus élevé.

Considérés de l'intérieur, c'est-à-dire du point de vue de l'expérience, le *Sambhogakâya* et le *Dharmakâya* sont contenus dans le *Nirmâṇakâya* (comme il apparaît dans

la description iconographique de certaines formes du *Nirmâṇakâya*, celle, notamment, de l'*Avalokiteśvara* aux mille bras, sur qui nous reviendrons ultérieurement). Ce n'est que dans le *Nirmâṇakâya* que les autres corps peuvent être expérimentés et réalisés.

Le premier point de vue est celui de la philosophie du *Mahâyâna*, le second celui de la pratique du *Yogacâra*, particulièrement du *Vajrayâna*. Dans celui-ci, le *Nirmâṇakâya* se tient par conséquent au point central de l'intérêt, soit en la forme de *Vajrasattva*, soit dans celle d'*Avalokiteśvara*.

Le *Nirmâṇakâya*, en tant qu'aspect de l'expérience (et non comme simple forme-apparition vue du dehors) en lequel les trois corps existent et peuvent être éprouvés simultanément, pourrait aussi, en tant que le *Vajrakâya*, être décrit comme quatrième corps[1] ou, comme nous pourrions, non sans raison, le dire, comme « corps de la quatrième dimension ». Cette « dimension », toutefois, ne doit pas être entendue dans le sens mathématique, mais dans le sens psychologique, c'est-à-dire comme quatrième dimension de conscience, sur le sentier bouddhique de la Réalisation, tandis qu'elle incorpore à la dimension corporelle-individuelle l'expérience de l'infinitude du *Dharmakâya* ainsi que la conformation spirituelle et le ravissement du *Sambhogakâya*.

L'expérience de cette quatrième dimension, intégration de l'universel, du spirituel et de l'individuel, est décrite de manière convaincante dans le *Gaṇḍavyûha*, dans la parabole de la tour du *Bodhisattva Maitreya*, que visite le pieux pélerin Sudhana, et coïncide avec notre définition que chaque dimension supérieure doit contenir les

(1) D'où : « Puisse le *Vajra* du cœur, par la maturation des *quatre corps* et des cinq Sagesses, être réalisé dès cette vie ».

caractéristiques des dimensions antérieures et les rassembler en une plus haute unité, c'est-à-dire dans une nouvelle direction.

La tour de *Maitreya* est le symbole du *Dharmadhâtu*, de la sphère du *Dharma*, en laquelle sont contenues toutes choses et où règnent cependant un ordre et une harmonie complets. Cela est décrit dans ces mots : « Les choses sont ordonnées de telle sorte que leur séparation n'existe plus et qu'elle sont fondues les unes dans les autres sans que, pour autant, chaque objet particulier perde son individualité ; car l'image de l'adorateur de *Maitreya* [Sudhana], (c'est-à-dire l'individualité du Sâdhaka, est reflétée dans chacun de ces objets et cela, non seulement à certains endroits particuliers, mais partout, dans la tour entière, de sorte qu'elle est remplie d'une foule d'objets qui se reflètent et se réfléchissent réciproquement ».

La description, riche de sens et de poésie, se termine sur ces mots : « Sudhana, le jeune pélerin, a éprouvé la sensation que son corps et son esprit étaient complètement fondus ; il a vu que toutes les pensées s'éteignaient de sa conscience, que dans son esprit il n'y avait point d'empêchements et que toutes les ivresses s'évanouissaient »[1].

La totale compénétration des formes, des donnés, des objets, des êtres etc. et la présence en eux tous du *sâdhaka*, en d'autres termes la simultanéité des distinctions et de l'unité, de l'individualité et de l'universalité, de la forme et du vide, *rûpa* et *śûnyalâ*, telle est la grande découverte de *Nâgârjuna* dans sa philosophie de la voie du milieu qui, par delà être et non-être, saisit l'essence de la réalité.

(1) D. T. Suzuki « Essais sur le Bouddhisme Zen », vol. III, *op. cit.*, p. 1105.

Ce chemin repose sur une nouvelle orientation de la pensée, qui est libérée de la rigidité de la notion de substance et d'un univers statique dans lequel les choses et les essences étaient conçues comme naissant et passant, plus ou moins indépendantes les unes des autres et périssables, de sorte que des notions comme « identité » ou « non-identité » pouvaient former la base de la pensée. Mais où tout est mouvement, de telles notions ne suffisent plus et, de ce fait, le rapport entre *rûpa* et *śûnyatâ*, entre forme et informe, ne peut être conçu comme une opposition inconciliable, mais comme les deux côtés de la même réalité, qui coexistent dans une constante collaboration.

S'il n'en était pas ainsi, se poserait la question de savoir comment d'un vide total, homogène, sans différences, la forme, la différence, le mouvement auraient pu émaner ? Or nous n'avons pas là affaire à un avant et à un après, à une réalité plus élevée ou moindre, mais bien à deux aspects de la même réalité. La forme et l'espace se conditionnent réciproquement et il n'est donc pas juste de dire que le sans-forme est un état supérieur et la forme un état inférieur de la réalité. Il en est ainsi seulement lorsque nous considérons la forme sous son aspect statique et que nous la voyons, non pas comme l'expression d'un processus créateur, comme un mouvement sans commencement ni fin, mais comme quelque chose de « devenu », limité en soi-même et consistant.

Cependant, si nous considérons l'essence de la forme et de tout ce qui prend forme sans les confondre avec l'objectivité et la matérialité, nous saisissons la non-séparabilité de *rûpa* et de *śûnyatâ*. Ce n'est que par l'expérience de la forme que nous pouvons progresser jusqu'à l'expérience de l'informel ; et sans l'expérience du « vide » ou de l'espace, la notion de forme perd sa signification dynamique et vivante.

L'univers, ainsi que toute conscience, est tendu entre les deux pôles, toujours présents, du « vide » et de la « forme », de l'espace et du mouvement ; car la « forme » vivante ne peut être définie qu'en tant que mouvement et non en tant qu'existant, ou statique (autrement nous n'avons affaire qu'à de pures abstractions et non à la réalité). Seuls, ceux qui, dans l'informel ou dans ce qui gît au delà de la forme, peuvent expérimenter le formel et qui dans la forme voient le sans-forme, ceux, en d'autres termes, qui éprouvent la simultanéité du « vide » et de la « forme », peuvent prendre conscience de la suprême réalité.

C'est dans cette connaissance que se trouve la valeur éminente du *Prajñâparâmitâ-Sûtra*, dont la quintessence s'exprime dans les célèbres paroles du *Hṛdaya* (la « partie du cœur », qu'il faudrait savoir par cœur, de cet écrit que nous n'aurons jamais assez en mémoire) : « La forme est le vide, et le vide n'est pas différent de la forme, pas plus que la forme n'est différente du vide ; en fait, le vide est la forme. Alors qu'à tous les objets convient la nature du vide, ils n'ont ni commencement ni fin, ils ne sont ni complets ni incomplets (c'est-à-dire ni se suffisant complètement à soi-même, ni dépourvus d'importance propre) ».

Le *Dharmakâya* n'est donc pas seulement l'expérience du vide indifférencié, mais aussi celle de l'agrégation de toutes les formes dans et au moyen de cette qualité présente en elles toutes et qu'à défaut d'un meilleur mot nous désignerons par *śûnyatâ*, vacuité, insubstantialité, espace-conscience, dimension, infinitude des possibilités de mouvement, infinitude des rapports réciproques de tous les aspects, mutabilité et dynamisme de toutes formes, etc.

Par l'insistance sur le côté négatif du *Dharmakâya*,

la question s'était déjà posée, dans le *Mahâyâna* originel, de savoir comment les formes ou manifestations expérimentales ont rapport avec son « vide » essentiel : « Si le *Dharmakâya* est libre de toutes perceptions et représentations, comment celles-ci se manifestent-elles dans le visible et le formel ? — La réponse est que le *Dharmakâya* est précisément l'essence du visible et du formel et qu'il peut donc se manifester en eux. Tous deux, l'esprit et ce qui est, par lui, perçu comme visible, appartiennent l'un et l'autre, à une seule et même unité, depuis des temps qui n'ont pas de commencement ; car la véritable nature de la vue et de la forme n'est rien autre que la tout-unique réalité de l'esprit. Puisque l'essence de la visibilité ne possède aucune forme physique, elle est la même que celle du *Dharmakâya :* sans forme et pourtant pénètrant toutes les parties de l'univers »[1].

IV

LE DHARMAKÂYA ET LE MYSTÈRE DU CORPS

Le *Dharmakâya*, est donc, non pas un simple principe abstrait, mais une vivante réalité, se manifestant sur différents plans d'expérience et de diverses manières. *Kâya*, ici, c'est le « corps », mais dans un sens transposé, à savoir dans le sens d'un domaine de réalité consciente, un domaine de conformation spirituelle qui forme, tout comme le corps matériel, une unité organique.

La personnalité d'un homme non évolué se limite à une

(1) *Mahâyâna Śraddhotpâda Śâstra*, dans « A Buddhist Bible », p. 385.

forme phénoménale matérielle, son corps physique. La personnalité d'un homme évolué embrasse non seulement le côté matériel de sa forme phénoménale, mais aussi ses fonctions spirituelles et psychiques, son « corps de conscience » qui s'étend bien au delà des limites de son corps physique. Ce corps de conscience s'élargit chez l'homme animé d'un idéal, dépassant le champ des expériences et intérêts individuels, jusqu'au domaine des vérités et lois d'application universelle, le domaine du Beau, de l'esprit créateur, de la jouissance esthétique, de l'expérience intuitive.

Cependant, l'homme éclairé, dont la conscience embrasse l'univers, a pour corps l'univers ; son corps physique devient la manifestation de l'esprit universel, sa vision l'expression de la plus haute réalité, tandis que sa parole devient conjuration mantrique et révélation de la vérité.

Ici s'accomplit le mystère du corps, de la parole et de l'esprit, se révélant dans sa vraie nature comme les trois plans de l'action, sur lesquels se déroule l'événement spirituel.

Le mystère du corps, ici, n'est pas celui de l'incarnation physique, mais celui de la non-limitation, de l'absolue Totalité, du corps universel.

Le mystère de la parole est plus que le mot ou la notion seuls ; il est le principe de toute représentation et communication mentales, sous forme de symboles audibles, visibles ou pensables, dans lesquels se manifeste et se communique la plus haute connaissance. C'est le mystère du son créateur, de la parole mantrique, de la vision sacrée, sur lesquels repose l'annonciation dharmique d'un saint, d'un Illuminé, d'un Bouddha.

Le mystère de l'esprit, de son côté, est plus que tout idéal, ou que tout ce qui est représentable et saisissable par la pensée : c'est le principe de spiritualisation, de

réalisation de l'esprit dans la matière, de l'infini dans le fini, de l'universel dans l'individuel, la transformation du corps en précieux réceptacle du *Nirmâṇakâya*, en une manifestation du *Dharmakâya*. Ainsi est éliminée la dualité, la désunion, entre l'esprit et le corps, entre ce côté-ci et l'au-delà, entre la forme terrestre et l'informel supracosmique. C'est alors que le corps du Bienheureux se fait apparition rayonnante, directement agissante et convaincante, présence pleine de bénédiction, en laquelle chaque parole, chaque geste et le silence lui-même transmettent la victorieuse réalité du *Dharma*. Ce ne sont pas des paroles audibles qui peuvent convaincre les hommes et les transformer profondément, mais ce qui est par delà les mots, cette présence directe du Saint accompli, du cœur de qui viennent les sons mantriques que l'oreille ne peut ouïr[1]. Le plus grand saint est, à cause de cela, appelé *Muni*, le « silencieux ». Son rayonnement spirituel qui, chez le réceptif, se manifeste comme son intérieur, vision intérieure, traverse l'univers dans toute son étendue.

Nous pouvons là nous rappeler encore ces paroles du *Mahâyâna-Śraddhotpâda-Śâstra :* « Les visions particulières que manifeste l'essence-esprit sont, de par leur nature, exemptes de limitations ou de définitions. Lorsque les conditions sont favorables, des formes phénoménales

(1) Râmana-Maharshi, le Saint de Tiruvannamalai, décédé depuis quelques années, persuadait par sa présence silencieuse et non par des paroles. Celles de ses paroles qui nous sont parvenues par les soins de ses disciples ne s'élèvent pas au-delà des formulations traditionnelles d'Hindous pieux et ne sauraient, par elles-mêmes, expliquer l'influence inouïe de sa personnalité. Il en était de même pour Râmakrishna, (Cf. « L'Enseignement de Râmakrishna », par Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1949), et il en est de même aujourd'hui pour Nanga Bâba, dont l'Enseignement paraîtra prochainement dans la même collection.

peuvent se manifester dans toutes les parties de l'univers, car leur apparition dépend exclusivement de l'esprit. C'est ainsi qu'il existe d'innombrables *Bodhisattvas*, d'inimaginables *Sambhogakâyas* et des magnificences différentes les unes des autres et cependant hors de toutes possibilités de limitation ou de définition, car les *Tathâgatas* sont toujours en mesure de se manifester en tous lieux et en tous temps, sans que cela puisse gêner ou troubler la manifestation simultanée d'autres *Tathâgatas*. Cette admirable compénétration est incompréhensible pour la conscience reposant sur l'expérience sensible, alors qu'elle est une évidence pour l'activité spontanée, dépassant le sensible, de l'essence-esprit[1] ».

Dans les représentations tibétaines des Bouddhas en état de méditation profonde ou prêchant leurs enseignements, se montre une *aura* enveloppant le corps du Bienheureux, émanant d'innombrables *Dhyâni-Bouddhas*. Cela signifie que la force agissante de la suprême illumination (et, à un moindre degré, dans chaque vision créatrice s'abîmant dans la concentration) n'est pas seulement un fait subjectif, mais un puissant rayonnement spirituel, une projection mentale dans laquelle la réalisation du *Dharmakâya* dans la conscience humaine-individuelle brise les limitations de l'individuel et, traversant l'univers en tous sens, provoque de semblables vibrations et forces plastiques dans tous les centres de conscience réceptifs.

Ce sont là de puissantes vibrations d'une expérience de réalité supraindividuelle qui résonne à travers le « masque » de l'humaine individualité et sont, de ce fait, dépeintes avec les particularités ou symboles formels de la « personnalité » *(persona :* le masque de l'acteur exprimant son rôle et à travers lequel résonne sa voix *sonare)*.

(1) *Op. cit.*, p. 385.

« Personnalité » en ce sens originel[1], est plus qu'« individualité », parce que ce n'est pas l'indivisibilité et l'unité illusoires d'un être limité qui sont ainsi postulées, mais la connaissance que notre forme phénoménale momentanée n'est là que comme un « masque » à travers lequel résonne la voix d'une plus haute réalité.

De ce point de vue, la remarque de D. T. Suzuki, déconcertante au premier abord, que la notion de *Dharmakâya* englobe l'idée de personnalité, devient compréhensible. « La plus haute réalité », dit-il à ce sujet, « n'est pas une pure abstraction ; elle est au plus haut point vivante et pleine de sens ; elle est perception et intelligence et, avant tout, amour purifié de toutes les faiblesses et erreurs humaines »[2].

En d'autres termes : c'est une force vivante qui se manifeste dans le domaine individuel, sous forme de personnalité. Mais elle dépasse la conscience individuelle, car elle a son origine dans le royaume universel de l'esprit, de la sphère du *Dharma*. Elle revêt le caractère de la personnalité, car elle se montre dans la conscience humaine. Si ce n'était qu'une idée abstraite, elle n'aurait aucune influence sur la vie, et si c'était une force vivante *inconsciente*, elle n'aurait aucune valeur spirituelle, c'est-à-dire aucune influence formative sur l'esprit.

Pour cette raison, Suzuki souligne que les *Dhyâni-Bouddhas* eux-mêmes, comme par exemple *Amitâbha*, possèdent tous les caractères d'une personnalité dans le sens d'une force vivante, consciente, subsistant par elle-

(1) Sur cette distinction entre individualité et personnalité, Guénon s'est expliqué de manière convaincante et D. T. Suzuki semble représenter une même manière de voir, lorsqu'il aperçoit, dans le *Dharmakâya* les éléments de la personnalité.

(2) « The Essence of Buddhism », p. 41.

même, et non pas la « personnification » d'une notion abstraite pourvue, poétiquement et symboliquement, d'attributs humains. Les qualités humaines d'*Amitâbha* ne sont pas des attributs arbitrairement surajoutés, mais des transformations d'une réalité universelle sous une forme phénoménale humaine.

De même que l'électricité à haute tension doit être transformée en basse tension pour l'usage normal (sans pour autant perdre sa nature originelle), ainsi les valeurs universelles doivent être transformées en valeurs humaines afin de pouvoir agir sur la vie des hommes.

Ce principe s'applique, non seulement aux formes phénoménales des *Dhyâni-Bouddhas*, mais aussi aux formes analogues d'expérience religieuse ou yoguique. Ce sont les formes originelles de l'esprit humain (archétypes, comme dirait Jung). C'est pourquoi elles sont *nécessaires* au développement et au processus de réalisation intérieure ; elles sont une protection efficace contre des abstractions prématurées, contre l'intellectualisation et l'anticipation intellectuelle des buts et valeurs spirituels finaux. (Il y a là le danger d'une adoption superficielle et intellectuelle de paradoxes du tantrisme et du « *zen* » comme ceux qui se trouvent dans les aphorismes des *siddhas* et des maîtres du *zen* — dont la légitimité se révèle non pas au commencement, mais aux plus hauts degrés de la voie spirituelle, alors que nous pouvons nous passer de toutes les traditions, ou formes religieuses, ou définitions mentales).

Une idée abstraite n'est en aucune façon plus « haute » que sa forme symbolique humanisée, « personnalisée » ou contemplée ; l'état sans forme n'est pas nécessairement plus précieux ou plus vrai que celui qui a une forme. Cela dépend de ce que nous sommes, ou non, capables de voir par delà la forme, la percer du regard et de nous

représenter la relativité de l'expérience avec forme ou sans forme. Les deux ont leurs dangers, l'un qui est de prendre la forme pour l'ultime réalité et l'autre de nous égarer dans les généralisations et nous faire perdre contact avec les autres faces de la réalité, avec le monde des formes. En fait, aussi longtemps que nous vivons exclusivement sur l'un quelconque des trois plans de la réalité, nous ne pouvons échapper à ce danger. D'où la nécessité de leur intégration, c'est-à-dire de leur prise de conscience simultanée dans le *Vajrakâya.*

V

LA MULTIDIMENSIONNALITÉ DU GRAND MANTRA

L'importance et l'efficacité d'un mantra réside dans sa multidimensionnalité, dans sa capacité à valoir non sur *un* mais sur *tous* les plans de la réalité et d'ouvrir sur chacun d'eux un sens nouveau, jusqu'à ce que, ayant maintes fois parcouru ces différents degrés d'expérience, nous soyons à même de saisir la totalité du corps d'expérience mantrique.

Il est dit, en conséquence, dans le *Kâraṇḍa-Vyûha*[1], qu'*Avalokiteśvara* se refusa à enseigner les six syllabes sacrées d'OṂ MAṆI PADME HŪṂ sans initiation à la symbolique du *maṇḍala* qui leur est associé. Et c'est pour

(1) « Kâraṇḍa Vyûha », livre sur les doctrines et coutumes bouddhiques, édité par Satya Bratu Samasrami, Calcutta 1873. Le titre complet du texte sanskrit est : *Avalokiteśvara-gûṇa-kâraṇḍa-vyûha.*

ces mêmes motifs que nous avons eu à nous occuper si longuement de la nature des *maṇḍalas* et des *cakras*.

« Si *Avalokiteśvara* se refuse à communiquer les six syllabes sans une description du *maṇḍala*, la raison en est que *la formule, en tant qu'image au royaume du son, est incomplète et inutilisable* si ses frères et sœurs au royaume du visage intérieur et extérieur et dans la sphère des gestes n'interviennent pas. Si cette formule doit mouvoir une créature et l'élever au niveau de l'illumination, il faut que son Être, qui est l'essence exemplaire et riche en miracles d'*Avalokiteśvara*, occupe toutes les sphères de réalité et d'activité de l'initié : langue, monde de la représentation, attitude corporelle et mouvement. Le *yantra* (dans le cas du *Karaṇḍavyûha* un *maṇḍala*) ne suffit pas en soi ; il a besoin, pour agir, du savoir et de l'action de ces manifestations d'un autre genre du « cœur intime », d'une présence divine qu'il amène lui-même dans la sphère de la vision et de la contemplation. Cependant, même dans la sphère du visible, il ne constitue pas la seule manifestation »[1].

Cet « être divin », cependant, n'est autre que le méditant plongé au plus profond comme au plus total oubli de lui-même, dont le corps, au cours du processus de libération des illusions et des complications de sa conscience d'ego, comme aussi des obstacles de son individualité limitée, se transforme et devient le réceptacle, le corps, ou la personnification d'*Avalokiteśvara*, qui s'exprime dans la formule mantrique OM MAṆI PADME HÛṂ.

Un tel mantra ne peut être épuisé dans la signification de chacun de ses éléments constitutifs. Comme dans tout ce qui vit ou dans toutes les disciplines de formations créatives, le tout représente plus que la somme de ses

(1) Heinrich Zimmer, « Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild », p. 169.

parties. La connaissance des parties nous aide seulement à comprendre le tout, lorsque nous restons conscients de sa corrélation organique. Celle-ci est tellement importante qu'il ne suffit pas de considérer chacun des éléments pris en soi et de les lier ensuite ; il nous faut apercevoir simultanément le tout dans son indivisibilité. A cela sert la symbolique du *maṇḍala* et la réalisation, la vitalisation, ou mieux l'*incorporation* du *maṇḍala* dans la « personne » et sur tous les plans d'existence embrassés par le méditant.

En ce cas *Amitâbha* se présente dans la syllabe-germe OṂ, dans le *Dharmakâya*, car il se tient maintenant à la place de *Vairocana* au centre du *maṇḍala*, ou, selon le cas, au centre psychique le plus élevé.

Dans MAṆI, il s'offre comme la forme parée de joyaux, brillante et rouge-rubis d'*Amitâyus*, c'est-à-dire dans le *Sambhogakâya*. A ce titre il constitue le côté actif de son être, en tant que « dispensateur d'existence infinie » en qui la lumière infinie devient la source de la vie véritable, une vie sans limites qui n'est plus gênée par l'ego, dans laquelle la multiplicité apparente des formes séparées est enfermée dans l'unité de la plus haute existence.

Dans PADME *Amitâbha* se présente dans le *Nirmâṇakâya*, dans le déploiement d'infinies formes opérantes, telles que les personnifie l'*Avalokiteśvara* aux mille bras.

Dans HÛṂ, cependant, *Avalokiteśvara* devient le « corps de diamant » du *sâdhaka* qui embrasse la totalité de son être. Le méditant est ainsi élevé jusqu'à personnifier *Avalokiteśvara* et jusqu'à devenir le *Nirmâṇakâya* d'*Amitâbha*.

Cela s'exprime dans l'incorporation, dans le sceau d'*Amitâbha*, de la syllabe-germe sacrée HRÎḤ. C'est ainsi que la formule complète devient « OṂ MAṆI PADME HÛṂ : HRÎḤ ».

Dans la pratique avancée de la méditation, les formes

phénoménales particulières d'*Amitâbha* sont transférées sur les centres de conscience *(cakras)* correspondants. L'aspect *Dharmakâya* d'*Amitâbha* est ensuite représenté dans le centre crânien *(sahasrâra-cakra)* ; celui d'*Amitâyus* dans le centre de la gorge ; celui d'*Avalokitesvara* (ou une forme de *Vajra* qui lui correspond) dans le centre du cœur, et sa personnification présente comme totalité du corps et de la personnalité du méditant.

En y comprenant les trois mystères du corps, de la parole et de l'esprit, la formule se présente de la manière suivante :

Dans OṂ nous éprouvons le *Dharmakâya* et le mystère du corps universel ;

Dans MAṆI le *Sambhogakâya* et le mystère du son mantrique, éveilleur de la conscience psychique, de la contemplation, de l'inspiration ;

Dans PADME le *Nirmâṇakâya* et le mystère de l'esprit omni-transformateur.

Dans HŪṂ nous éprouvons le *Vajrakâya*, synthèse du corps transcendant et des trois mystères.

Dans HRĪḤ nous consacrons l'ensemble de notre personnalité, devenue *Vajrakâya*, au service d'*Amitâbha*. Cela cependant signifie la réalisation de l'idéal du *Bodhisattva*, tel qu'il est symbolisé en la forme d'*Avalokitesvara*.

La syllabe-germe HRĪḤ est non seulement le sceau d'*Amitâbha* (comme HŪṂ est celui de *Vajrasattva-Akṣobhya*) mais il a aussi une importance particulière pour la réalisation du sentier du *Bodhisattva*. HRĪḤ est la voix intérieure, la loi morale en nous-mêmes, la voix de la conscience, du meilleur savoir[1], qui est non pas recherché, mais intuitif,

(1) Ce qui nous fait rougir : la honte devant notre propre meilleur Être (conscience). La signification du mot *Hrî* (pâli : *hirî*) est « rougir » (ce qui correspond à la couleur d'*Amitâbha*), « avoir honte »,

spontané, par l'effet duquel nous faisons le bien par amour du bien et non pas en vue d'un avantage quelconque. C'est le *leitmotiv* et la vertu particulière du Bodhisattva tournée vers le bonheur de tous, comme le soleil « qui brille pour les bons et pour les mauvais ».

En tant que symbole vocal HRÎḤ est beaucoup plus que ne le font penser ses associations verbales. Il possède non seulement la chaleur du soleil, c. à d. le principe émotionnel du bien et de la compassion, mais encore la force illuminative, la qualité d'apitoiement, la connaissance, la contemplation directe. HRÎḤ est un symbole mantrique solaire, un son lumineux, plein d'essor, composé du son aspiré prânique (H), de l'R ardent (RAṂ est la syllabe-germe de l'élément feu) du son aigu de l'I, qui exprime le mouvement ascensionnel, l'intensité, etc...

Toutes ces associations avec le feu et la lumière coïncident, dans la sphère de l'universel, avec *Amitâbha*, avec le Bouddha de l'infinie lumière, avec l'élément « feu », la couleur rouge et la direction du soleil couchant, tandis que les associations émotionnelles et idéales dirigent vers la sphère de l'humain, vers *Avalokiteśvara*.

Avalokiteśvara « celui qui, avec bonté, regarde vers le bas », le grand Compatissant, est la somme de l'amour d'un Illuminé pour les êtres souffrants, amour qui ne prétend à aucune possession mais qui au contraire consiste en une agissante compassion sans limites et sans partage. Partout

« honte » « sentiment de honte ». La signification mantrique va, bien entendu, fort au-delà du sens littéral. Elle est, pour ainsi dire, l'expérience originelle qui est à la base de la signification des mots, la source à laquelle puisent les mots d'usage courant. Le H aspiré désigné sous le nom de *visarga* qui au Tibet, comme il a déjà été dit, est transformé en un symbole écrit qui ne s'exprime pas, distingue celle-ci de la syllabe d'usage ordinaire (tel le nasal *anusvara*) et souligne son caractère mantrique.

où ce sentiment, cette attitude mentale se manifeste et agit, là se montre aussi *Avalokiteśvara*, là il prend corps et se fait réalité. C'est pourquoi on dit qu'*Avalokiteśvara* se manifeste sous une infinité de formes et prend tous les aspects qu'il veut. Tout comme *Vajrasattva* est l'être de diamant de toute conscience, ainsi qu'il est éprouvé par tous ceux qui s'efforcent vers la réalisation, comme l'impérissable, l'immortel, l'éternel, en qui prédomine *Prajñâ*, le principe de connaissance de l'illumination, ainsi, dans *Avalokiteśvara* prédomine *Karuṇâ*, ou principe affectif de la Bouddhéité. Leur action conjuguée montre le parfait sentier de l'illumination. C'est pourquoi la formule mantrique d'*Avalokiteśvara* est scellée avec la syllabe-germe de *Vajrasattva* (HÛṂ).

« Tant que nous restons sur le plan de *jñâna* (le plan du savoir transcendantal), le monde ne nous apparaît pas comme très réel, car l'existence du domaine de *Mâyâ* sous laquelle il se présente à *jñâna* est trop vaporeuse ; mais quand nous parvenons au point de vue *Adhiṣṭhâna* de l'état de Bodhisattva, nous éprouvons le sentiment d'avoir saisi quelque chose de solide et qui nous soutient complètement. C'est là que la vie commence vraiment à prendre son sens. Vivre cesse d'être simplement l'affirmation aveugle d'un besoin primordial, car *Adhiṣṭhâna* est un autre nom de *Praṇidhâna* (le principe éthique de l'état de *Bodhisattva:* le vœu du *Bodhisattva*) ; il est le pouvoir spirituel émanant de *Praṇidhâna* qui constitue avec *jñâna* (le savoir supérieur) l'essence de la Bodhisattvité... Par *jñâna*, nous montons pour ainsi dire et nous atteignons le sommet des trente-trois cieux ; et, siégeant en paix, nous observons le monde au-dessous de nous et ses actions comme s'il s'agissait de nuages se mouvant sous nos pieds ; c'est un tumulte de masses tournoyantes. mais qui ne touche pas celui qui est au-dessus. Le monde

de *jñâna* (le savoir transcendantal) lumineux et éternellement serein. Mais le Bodhisattva ne pourrait demeurer en cet état d'éternelle contemplation au-dessus du monde des particules et par conséquent de ses luttes et de ses souffrances ; car à cette vue son cœur souffre. Il est à présent résolu à descendre au milieu des multitudes tempêtueuses de l'existence »[1].

La légende raconte qu'*Avalokitèsvara*, alors qu'il faisait descendre sur le monde souffrant le regard omni-pénétrant de sa sagesse, fut saisi d'une si profonde compassion que dans son ardent désir d'amener tous les êtres à leur libération : sa tête, volant en éclats, révéla une multitude de têtes[2] ; de son corps jaillirent mille bras et mille mains secourables, comme une *aura* rayonnante. Au milieu de chacune des mains, cependant, s'ouvrit un œil, car la compassion d'un *Bodhisattva* n'est pas une poussée d'aveugle affectivité, mais un amour associé à la sagesse, une disposition spontanée qui émane d'une communion naturelle intime du *Bodhisattva* avec tout ce qui vit. La sagesse est la condition préalable de cette sympathie et lui est, dans cette mesure, identique ; car la sagesse consiste dans la connaissance de la communion intérieure de tous les êtres, et l'expérience d'une telle communion est équivalente au fait de ressentir la douleur des autres comme la sienne propre.

Dans cette connaissance, la compassion ne se fonde pas sur le sentiment d'une supériorité morale ou spirituelle, mais sur un pied d'égalité avec les autres : « *Attânam upamaṃ katvâ* », « s'étant mis au niveau des autres », comme il est dit, déjà, dans le *Dhammapada* (pâli). En

(1) D. T. Suzuki « Essais sur le Bouddhisme Zen » vol. III, pp. 1115-1116. (Les parties entre parenthèses sont de moi [Govinda]).

(2) L'iconographie le montre avec onze têtes.

d'autres termes, se reconnaître dans les autres, telle est la clé d'une compréhension réciproque, la base d'une véritable éthique.

« Le grand secret de la morale est l'Amour, qui fait que nous sortons de notre nature propre pour nous identifier à la beauté existant dans une pensée, une action ou une personne autre que nous. Un homme, pour être vraiment bon, doit imaginer avec intensité et compréhension ; il doit se mettre à la place d'un autre ou de plusieurs autres ; les peines et les joies de son espèce doivent devenir les siennes » (Shelley).

Le « com-patissant » se met à la place de celui qui souffre, éprouve sa souffrance, son aspiration, son plus intime désir, comme s'ils lui étaient propres. Et comme il le comprend dans les profondeurs de son être, il peut lui apporter l'aide qui lui convient le mieux. Il est dit, à cause de cela, d'*Avalokiteśvara* qu'à celui qui cherche du secours et invoque son assistance, il apparaît face à face, c'est-à-dire comme expérience personnelle et dans la forme appropriée aux circonstances et au cas de celui qu'il faut aider.

L'aide d'un *Bodhisattva* n'est donc pas quelque chose venant de l'extérieur ou d'imposé, mais la force éveillée venant de l'intérieur de chaque être, grâce à laquelle nous affrontons sans crainte toutes les situations et nous en faisons une valeur positive, un moyen de rédemption. Vraiment, ce n'est peut-être pas aller trop loin que d'identifier cette force directement avec l'impavidité.

Sur cette impavidité vient se briser la force du *karma* ou, comme on dit dans la langue des *Sûtras* : le glaive même du bourreau vole en éclats, lorsque le condamné invoque *Avalokiteśvara* du plus profond de son cœur[1]. Le bourreau n'est autre que l'action efficiente du condamné, son propre

(1) D. T. Suzuki « The Essence of Buddhism », p. 64.

karma. Mais à l'instant où il découvre cela dans les profondeurs de son âme et qu'il le prend volontairement sur lui, à la lumière de cette certitude intime qui découle du message, de l'exemple et de l'acte spirituel de l'Illuminé, il cesse d'être la victime passive d'un destin aveugle (c'est-à-dire causé par l'ignorance) pour devenir l'artisan actif de ce destin. Tandis qu'il actualise en lui la forme d'*Avalokiteśvara*, il éveille les forces de lumière et de communion spirituelle de tous ceux qui réalisent cet état d'illumination. Sur cette merveille du retournement intérieur se brise le glaive du juge des morts (*Yama ;* tibét. : *gśin-rje*) et il se révèle comme la forme du Grand Compatissant : *Avalokiteśvara.*

En fait, nous voyons, parmi les onze têtes de l'*Avalokiteśvara* aux mille bras, la tête terrifiante du juge des morts tout à côté du visage pacifique d'*Amitâbha*, qui rappelle l'aspect *Dharmakâya* d'*Avalokiteśvara.* Comme nous l'avons déjà remarqué dans la multidimensionnalité du Grand Mantra, la forme d'*Avalokiteśvara* n'est pas seulement la forme phénoménale exclusive du *Nirmâṇakâya*, mais elle embrasse également le *Dharmakâya* comme le *Sambhogakâya.*

Cela s'exprime aussi dans la description iconographique de l'*Avalokitèsvara* aux mille bras, où l'on dit : « Les mille bras sont ainsi répartis : huit appartiennent à la manifestation du *Dharmakâya*, quarante au *Samboghakâya*, neuf cent cinquante-deux au *Nirmâṇakâya*[1] ». Les bras de la manifestation *Dharmakâya* emplissent le cercle le plus intérieur, qui entoure le corps, les quarante mains

(1) « *Tsao-Hsiang Liang-tu Ching* » texte chinois-lamaïque qui fut imprimé sur l'ordre de Chang Chia Hu-t'u-k'e-t'u, dans la treizième année du règne de l'empereur Ch'ien-Lung (1748). Cité par le Dr P. H. Pott dans son « Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology » Leiden, 1951.

(dont les bras sont invisibles) du *Sambhogakâya* emplissent le cercle le plus proche, tandis que les mains, tendues secourablement, du *Nirmâṇakâya* (qui, par contraste avec celles des autres, ne portent aucun emblème) emplissent, en nombre toujours croissant, les cinq autres cercles. Plus les forces tutélaires du *Bodhisattva* pénètrent dans les profondeurs du monde, plus grande est leur différenciation[1].

VI

LA DESCENTE D'AVALOKITEŚVARA DANS LES SIX ROYAUMES DE L'IMPERMANENCE

En quoi consiste, maintenant, ce monde en les profondeurs duquel plongent les forces tutélaires du *Bodhisattva?* Selon la conception bouddhique, ce que nous éprouvons en tant que monde est le résultat de notre pensée, de notre sentiment et de notre manière d'agir. Aussi longtemps que tout cela est conduit et motivé par l'illusion de notre séparation, de notre limitation individuelle, nous éprouvons un monde également limité, unilatéral et, donc, incomplet dans lequel nous nous efforçons vainement de maintenir notre identité d'ego, notre prétendu « moi »,

(1)

Cercle le plus intérieur :	8 bras	(Dharmakâya)
Second cercle :	40 bras	(Sambhogakâya)
Troisième cercle :	142 bras	Nirmâṇakâya
Quatrième cercle :	166 bras	
Cinquième cercle :	190 bras	
Sixième cercle :	214 bras	
Septième cercle :	240 bras	
Total :	1.000 bras	

contre le fleuve irrésistible des formes et des événements éternellement changeants. Le monde nous apparaît ainsi comme un univers plein d'inconsistance, d'incertitude, de crainte ; et c'est cette crainte qui, comme un mur, entoure chaque être et le sépare des autres.

Lorsque le *Bodhisattva* libère les êtres de cette crainte par l'exemple de son impavidité et de son abnégation sans bornes, il abat le mur séparateur et ouvre aux regards un empire de liberté dont on n'avait nul pressentiment, dans lequel se révèle la solidarité de tous les êtres et qui devient le fondement naturel d'une compréhension réciproque. A ce moment, compassion, bonté, amour du prochain, charité, etc. ne sont plus tenus pour des vertus mais pour l'attitude évidente de la liberté spirituelle. C'est pourquoi Lao-Tsé déclare dans le «*Tao Te Ching*» (38) : « Celui qui est vraiment vertueux n'a pas conscience de sa vertu. L'homme de moindre vertu est constamment préoccupé de sa vertu et, de ce fait, n'a pas de véritable vertu. Celle-ci est spontanée et ne prétend à aucun mérite ».

Si, donc, il est dit[1] qu'*Avalokiteśvara*, après avoir acquis les forces transcendantales d'une liberté et d'une impavidité sans bornes, a fait le vœu de délivrer tous les êtres de leurs chaînes et de leurs souffrances, ce vœu constitue l'expression d'une impulsion spontanée qui jaillit des profondeurs du cœur, dans la connaissance de l'essentielle unité de tout ce qui vit. Après l'extinction de l'illusion du moi, voire après la simple découverte du fait qu'il n'existe pas d'ego séparé, comment pourrait-il y avoir quelque chose comme « son salut personnel » ? Quand nous connaissons les souffrances de nos semblables et que nous les éprouvons comme nôtres, (ou mieux, quand nous ne distinguons plus entre ce qui est « nôtre »

(1) Dans le « *Śûrangama Sûtra* ».

et ce qui nous est « étranger »), notre rédemption ne peut signifier que la rédemption de tous les êtres.

Cela n'implique pas une surséance jusqu'en des temps illimités, mais bien que l'acte de rédemption qui enveloppe tous les êtres est un acte de totale abnégation, dans lequel ne subsiste aucune idée de temps. C'est un acte du domaine de la réalité du *Dharma*, au delà du temps et de l'espace, c'est-à-dire dans une sphère où n'existe pas la polarité espace-temps et qui est « réalisée » comme une totalité, comme un présent immanent et direct. Tout comme il est dit du Christ qu'il s'est offert en sacrifice pour l'humanité entière et pour chaque humain en particulier, y compris même les générations à naître, ainsi l'on peut dire du Bouddha (et cela est vrai de chaque Illuminé) que son illumination a embrassé tous les êtres, et produira effet jusqu'à la fin des temps et des êtres.

Cela doit paraître inconcevable à la pensée, parce que cela va plus haut que ses dimensions ; mais par l'expérience mystique qui transcende le temps et l'espace, comme l'attestent les grands esprits de tous les temps, nous pouvons éveiller un pressentiment de ces profondeurs mystérieuses. C'est le mystère des forces de la conscience illuminée, agissant par delà le temps et l'espace, qui se révèle dans « la sagesse tout-accomplissante » d'*Amoghasiddhi* et qui est représentée dans le symbole du *Viśvavajra*, le double-vajra qui fond les dimensions de temps et d'espace en la plus haute réalité d'une « quatrième dimension ». C'est dans cette dimension de la conscience qu'agissent les forces transcendantales et que tous les *Bodhisattvas* ont leur essence. Et c'est là qu'*Avalokiteśvara* s'incarne en d'innombrables formes en tant que somme de tous les états de *Bodhisattva* et de leurs activités.

Cependant, pour avoir part à ces forces, il faut apporter sa propre contribution, son propre effort ou tout au moins

sa propre bonne volonté. Comme au soleil s'ouvre la fleur, ainsi faut-il nous ouvrir à ces forces, nous tourner vers leur domaine. Car, pas plus que le soleil ne peut pénétrer dans la fleur aussi longtemps qu'elle ne se tourne pas d'elle-même vers ses rayons, l'illumination d'un Bouddha ne peut agir en nous si nous nous fermons à son influence ou si nous bornons notre attention à la satisfaction de nos besoins matériels et de nos désirs égocentriques.

Ce problème a déjà été élucidé dans le *Mahâyâna Śraddhotpâda Śâstra:* « Si tous les Bouddhas, depuis le plus lointain des âges, possédaient ces forces transcendantales de sagesse et de compassion et disposaient de moyens illimités pour aider tous les êtres vivants, d'où vient que les êtres ne reconnaissent pas leur bonne volonté et leurs mérites et ne se montrent pas réceptifs à leur égard — et atteignent, l'heure venue, l'illumination et la bouddhéité ? La réponse est que tous les Bouddhas, quand ils s'identifient au pur *Dharmakâya*, pénètrent tout l'univers de la même manière, puissamment et spontanément, tandis qu'en même temps et dans leur pure essence (leur nature intime) ils enferment en eux tous les êtres vivants. Et comme ils se trouvent ainsi en une constante relation de réciprocité avec eux et qu'ils ont une même nature, ils attendent l'inévitable assentiment volontaire qui constitue une partie nécessaire à la complète pureté et unité du *Dharmakâya* »[1].

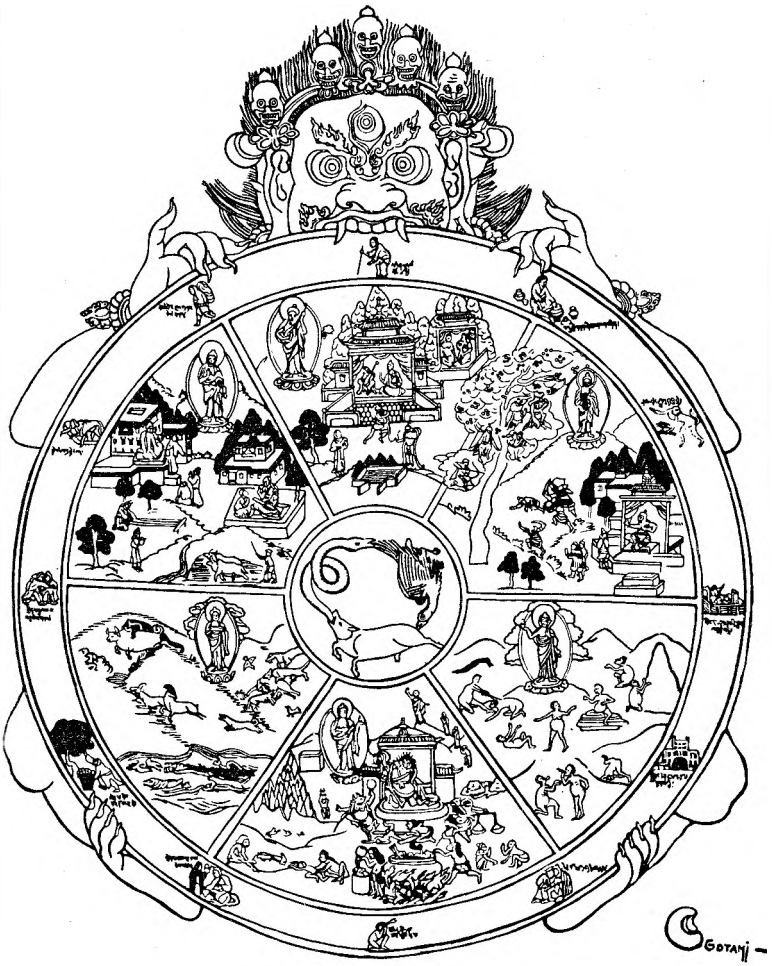
Dans tous les domaines de l'existence apparaissent ainsi les formes des Illuminés : au plus profond des enfers tout comme au plus haut de la voûte céleste, dans le royaume des hommes et des animaux comme dans celui des êtres non-humains.

(1) D'après la traduction anglaise du Bhikshu Wai-tao et Dwight Goddard, dans « A Buddhist Bible », p. 396.

Dans presque tous les temples tibétains se trouve une imposante représentation des six sphères d'existence du monde impermanent. Et, correspondant à la nature de ce monde qui change, dans lequel s'accomplit la ronde des renaissances, elle s'offre comme un cercle dont les six segments représentent les six types principaux de l'existence terrestre, c'est-à-dire non illuminée. Ces formes d'existence sont conditionnées par l'illusion du « moi » distinct, par la chimère de l'ego, qui recherche tout ce qui peut le satisfaire et le conserver, et qui déteste ce qui s'oppose à ses désirs, le considérant comme « laid » et « haïssable ».

Ces trois motifs fondamentaux ou causes-racines *(hetu)* de l'existence non-illuminée constituent le moyeu de la roue des renaissances. Ils sont, en conséquence, montrés au centre du cercle et cela en la forme de trois bêtes où sont visibles l'avidité, la haine et la démence : un coq rouge, symbole des appétits passionnels et de la possessivité (*râga*, tibét.: *ḥdod-chags*) ; un serpent vert, emblème de la haine qui empoisonne la vie, de l'hostilité, de l'aversion (*dveṣa*, tibét. : *ẑe-sdaṅ*) ; et un sanglier noir symbolisant les instincts obscurs et troubles de l'existence, l'aveugle illusion de l'égoïsme (tibét. : *gti-mug*) qui fait tourner l'éternelle roue des morts et des renaissances.

Les trois animaux, se mordent la queue de telle manière qu'ils constituent un autre cercle ; l'avidité, la haine et l'illusion démentielle se conditionnent mutuellement et sont indissolublement liées. Elles ne sont rien d'autre que les expressions extrêmes et volontaires de ce « non-savoir » (*avidyâ*, tibét. : *ma-rig*) à l'égard de la vraie nature des choses, à la suite de quoi les êtres considèrent le transitoire comme permanent, l'irréel comme réel et désirable. Chez des êtres non développés spirituellement et dominés par leurs instincts, ce manque de connaissance va



Roue de la vie tibétaine. (Esquisse d'une fresque tibétaine : Sankar Gompa, Leh.)

jusqu'à l'aveuglement *(moha)* ou, comme dit le Tibétain, à l'obscurcissement spirituel, à l'aliénation mentale *(gti-mug)* qui entortille de plus en plus dans la ronde du *saṃsâra*, à la poursuite d'un bonheur passager, fuyant la souffrance, et craignant de perdre ce qu'on a pu saisir, luttant pour l'acquisition des objets désirés ou la préservation de ceux qu'on possède. Le *saṃsâra* est le monde de l'éternelle scission, des oppositions irréductibles, une dualité tombée dans le déséquilibre, dans laquelle les êtres passent d'un extrême à l'autre.

Vis-à-vis des états heureux et célestes nous trouvons les états de tourments infernaux. Vis-à-vis des états des puissances titaniques et agressives nous trouvons le domaine de la peur bestiale, de la persécution. Vis-à-vis des états de l'activité humaine, de l'orgueil de créer, nous trouvons le domaine des *Pretas* (tibét. : *yi-dvags*) assoiffés d'existence, en qui les passions inassouvies, les aspirations insatisfaites des êtres attachés à la terre mènent une existence fantômatique, spectrale.

La reproduction qui précède, d'une « roue de la vie » tibétaine (*srid-paḥi ḥkhor-lo*, « le cycle de l'existence mondaine ») montre en sa partie supérieure le royaume des Dieux (*deva*, tibét. : *lha*) dont la vie insoucieuse, adonnée aux joies esthétiques, est allusivement indiquée par la musique et la danse. En se livrant à cette unilatérale jouissance esthétique, ils oublient la véritable nature de la vie, les limites de son cours, les souffrances des autres êtres, de même que leur propre impermanence. Ils ne savent pas qu'ils sont dans un état d'harmonie seulement temporaire, une vie qui doit finir aussitôt que les causes (services moraux selon la conception bouddhique) ayant conduit à cet état seront épuisées. Ils vivent, pour ainsi dire, sur le capital de leurs bonnes actions passées, sans en ajouter de nouvelles. Ils sont doués de beauté, de longévité, d'absence de douleur, mais précisément ce

don de ne pas souffrir, ce manque de résistance prive l'harmonie de cette existence de toute impulsion créatrice, de toute activité spirituelle et de tout effort en vue d'un approfondissement de la connaissance, et conduit finalement à une descente vers de plus bas états d'existence. C'est pourquoi la renaissance dans des mondes célestes ne paraît pas désirable aux bouddhistes. Elle est un délai mais non une solution du problème de l'existence. Elle conduit au renforcement de l'illusion égoïste, à un plus profond enchevêtrement dans le monde de l'impermanence.

Aussi voyons-nous, dans la partie inférieure de la roue du destin, le revers de ces joies célestes : le royaume des tourments infernaux (*nirâya;* tibét. : *dmyal-ba*). Ces souffrances, représentées sous forme de violentes tortures, ne sont pas des « punitions » suspendues sur la tête des êtres par un tout-puissant Dieu créateur, mais bien les inévitables répercussions de leurs propres actes. Le Juge des morts ne damne pas : il présente seulement le miroir de la conscience, devant lequel chaque être prononce son propre jugement. Le jugement, qui semble sortir de la bouche du Juge des morts, est la voix intérieure qui s'exprime dans la syllabe-germe « HRÎḤ » visible au centre du miroir. C'est pourquoi il est dit que *Yama*, le Roi de la Loi (skt. *Dharma-râja;* tibét. : *gšin-rje-chos-rgyal*) serait une émanation d'*Amitâbha*, en la forme d'*Avalokiteśvara* qui, dans sa miséricorde, descend au plus profond des enfers et, grâce au miroir de la Connaissance (éveillant la voix de la conscience), transforme les tourments des êtres en un feu purificateur, d'où ils sortent débarrassés de leurs souillures pour s'élever vers de meilleures formes d'existence. Pour bien montrer cela, *Avalokiteśvara*, dans sa forme de Bouddha, est représenté, encore une fois auprès de l'effrayante forme du Dieu des morts, du Juge, *Yama*. De sa main jaillit la flamme purificatrice.

De la même manière, *Avalokiteśvara* apparaît dans tous les autres domaines de l'existence — tenant dans ses mains, selon le cas, le symbole de sa mission correspondant à la nature du royaume d'existence en cause.

Au royaume des *devas* il se montre avec un luth afin que les accents du *Dharma* réveillent les dieux de leur satisfaction d'eux-mêmes et des illusions de leurs joies temporaires, pour les amener à une plus haute réalité, à une harmonie plus profonde et intemporelle.

Dans le royaume des titans, des « anti-dieux » ou *asuras* (tibét. : *lha-ma-yin*), à la droite du monde des dieux, il apparaît avec le glaive flamboyant, car les habitants de ce royaume ne comprennent que la langue des combats. Au lieu de lutter pour la conquête des fruits de l'arbre exauçant tous les vœux *(Kalpataru)*, qui se dresse entre le pays des dieux et celui des titans, le *Bodhisattva* enseigne le noble combat pour conquérir les fruits de la connaissance et se libérer de tous les désirs. L'épée flamboyante est le symbole de la connaissance active discriminatrice, qui tranche l'obscurité de la nescience et le nœud des enchevêtrements.

Comme le revers de la titanique ivresse de puissance, s'étend, en face des titans, dans le secteur inférieur, à gauche, le royaume de la peur, celui où l'on est traqué, livré au destin aveugle des nécessités naturelles et des instincts incontrôlables — c'est le royaume des bêtes. Ici, *Avalokiteśvara* apparaît avec un livre à la main. Car les animaux sont dépourvus d'un langage articulé et de la faculté d'émettre la pensée qui pourrait les affranchir de leur conscience de ténèbres, liée à leurs instincts, à l'indolence et à l'apathie d'un esprit non encore développé.

A la gauche du monde des dieux, nous voyons celui des hommes, le monde de l'effort et de l'activité consciente de son but, où la liberté de décision joue un rôle essentiel ;

car ici l'on est conscient des qualités de tous les domaines d'existence, et toutes leurs possibilités se présentent de la même façon, y compris celle d'une définitive libération de la ronde des renaissances, par la découverte de la vraie nature de l'univers.

C'est pourquoi nous voyons ici apparaître *Avalokiteśvara* en tant que *Bouddha Śâkyamuni*, avec son bol à aumônes et son bâton d'ascète, pour montrer la voie de la libération à ceux « dont les yeux ne sont que légèrement couverts de poussière ». Mais rares sont ceux qui sont prêts à s'engager sur le chemin de la rédemption définitive. La majorité des humains s'empêtrent dans les activités de ce monde, en quête de possessions et de plaisirs sensuels. Ainsi, face au monde des tendances à l'action et de la fière affirmation de l'ego, se dresse le royaume des désirs frustrés et des impuissantes aspirations.

Cela est représenté dans le segment inférieur de droite de la roue de l'existence. Là se montre le revers des passions dans leur impuissant attachement aux objets de désir, sans aucun moyen de réalisation. Les êtres de ce royaume, les *Pretas* (tibét. : *yi-dvags*) sont les esprits sans repos des passions déçues, ou des êtres liés à leurs passions qui, dans un monde d'imaginaires objets de désir, mènent une existence fantômatique. Ils ont perdu leur équilibre intérieur, et leur volonté de vie, tournée d'un seul côté, présente en conséquence une forme phénoménale incomplète et inharmonique, n'ayant la force ni d'une réalisation matérielle, ni d'une manière quelconque de « spiritualisation ». Ce sont ces êtres, ou forces de conscience, qui sont à l'œuvre auprès des adeptes des séances de spiritisme, d'après l'imagination populaire, sur les lieux de leur existence antérieure, toujours attachés à leurs désirs inexaucés (et, de ce fait, l'objet de conjurations nécromantiques). On les représente comme des êtres spectraux, avec des

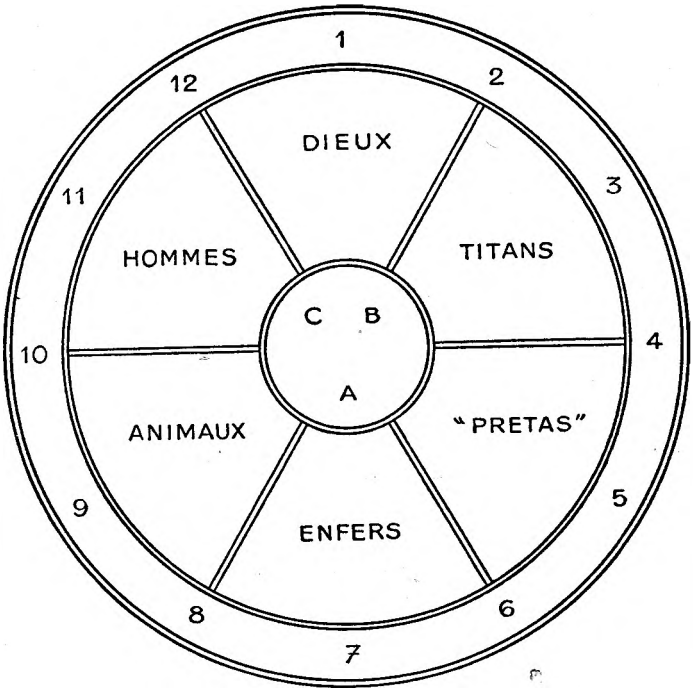
membres fusiformes et des corps enflés, tourmentés d'une faim et d'une soif inapaisables, hors d'état de manger et de boire à leur satisfaction ; et le peu que la minuscule ouverture de leur mince cou leur permet d'avaler se tourne pour eux en d'indicibles souffrances, car les aliments ne peuvent être digérés, de sorte qu'ils se transforment, ainsi que la boisson, en feu ; une sévère allégorie pour la nature de tout désir passionné (*râga*, tibét. : *ḥdod-chags*), dont les souffrances ne cessent pas après satisfaction, mais en sont, au contraire, aggravées. En d'autres termes : ce sont les passions qui créent la souffrance parce que, par nature, elles sont insatiables et que tout essai de les satisfaire conduit à un plus profond attachement et à de plus grands tourments.

La libération de tels désirs passionnés n'est possible que lorsqu'on parvient à remplacer par des objets salutaires leurs objets malsains (c'est-à-dire à remplacer *kâma-chanda*, désir peccamineux, par *dharma-chanda*, recherche de la connaissance et de la vérité). Le Bouddha qui, dans le royaume des *pretas*, prend la forme d'*Avalokiteśvara*, tient, à cause de cela, un récipient avec de célestes choses précieuses (ou de la nourriture et de la boisson célestes ne se transformant pas en feu ni en souffrance), qui font apparaître comme sans valeur les objets du désir terrestre, et qui apaisent les tourments de l'ardent désir.

VII

LA FORMULE DE LA NAISSANCE CONDITIONNÉE

Tandis que, dans les « six royaumes », était représenté le déploiement de l'univers sur la base des motifs symbolisés au centre de la roue de l'existence, le bord extérieur



A. Illusion *(moha)* ; B. Avidité *(lobha, râga)* ; C. Haine *(dveṣa)*.

1. Femme aveugle : « ignorance » *(avidyâ)*.
2. Potier : « formations karmiques » *(saṃskâra)*.
3. Singe : « conscience » *(vijñâna)*.
4. Deux hommes dans un bateau : « corps et esprit » *(nâma-rûpa)*.
5. Maison aux 6 fenêtres : « les six sens » *(ṣaḍâyatana)*.
6. Couple d'amoureux : « contact » *(sparśa)*.
7. Flèche perçant l'œil de l'homme : « sensation » *(vedanâ)*.
8. Buveur servi par une femme : « soif » *(tṛṣṇâ)*.
9. Homme cueillant des fruits : « attachement » *(upâdâna)*.
10. Rapport sexuel : « devenir » *(bhava)*.
11. Femme parturiente : « naissance » *(jâti)*.
12. Homme portant un cadavre sur son dos : « mort » *(maraṇa)*.

de cette roue présente le déploiement de ces principes dans la vie individuelle. L'ignorance (*avidyâ*, tibét. : *ma-rig*) est ici symbolisée par une femme aveugle (*avidyâ* est du genre féminin) qui se déplace en tâtonnant avec un bâton. Du fait de sa cécité spirituelle, l'être humain erre dans la vie et se fait une image illusoire du monde et de lui-même, de sorte qu'il se dirige vers l'irréel et qu'il façonne son caractère sur son vouloir, son désir et son imagination.

Cette activité formative (*saṃskâra*, tibét. : *ḥdu-byed*) est pertinemment représentée par l'image d'un potier. De même qu'un potier modèle ses pots, ainsi nous façonnons notre caractère et notre destin, ou plus exactement notre *karma*, par nos œuvres sous forme d'actes, de pensées ou de paroles. *Saṃskâra*, ici, est l'action volontaire, dans le même sens que *cetanâ* (volonté) et *karma* (acte efficient), par contraste avec *saṃskâra-skandha*, le groupe des formations mentales qui, en tant que *résultats* de ces actions volontaires, sont l'occasion de nouvelles actions et deviennent le principe actif, le caractère orientateur d'une conscience nouvelle.

Le caractère, en effet, n'est rien d'autre que la tendance de notre volonté formée par des actes répétés. Chaque chose faite laisse derrière elle une trace, un sentier frayé par la marche, et partout où existe un sentier une fois commencé, nous y trouvons, si une même situation se présente, notre voie naturelle, la direction que nous prenons spontanément. Telle est la loi de l'acte qui continue d'agir, du *karma*, qui n'est pas autre chose que la loi du mouvement dans le sens de la moindre résistance, c'est-à-dire sur le chemin déjà tracé et parcouru, le plus commode, par conséquent : ce que nous appelons, dans la vie de ce monde, « la force de l'habitude ».

Ainsi, tout comme le potier tire de l'informe argile divers récipients, par nos actes, nos paroles et nos pensées

nous créons, avec les matériaux sans forme de notre vie et de nos impressions sensibles, les réceptacles de notre future conscience, à savoir ce qui donne à cette conscience sa forme et son orientation.

Quand on quitte une vie pour entrer dans une autre, c'est la conscience ainsi modelée qui forme le germe de l'être nouveau. Cette conscience qui se tient au début d'une nouvelle existence (*vijñâna*, tibét. : *rnam-śes*) est représentée, dans la troisième image, en la forme d'un singe accroché à une branche. Car, de même que le singe bondit inlassablement de branche en branche, la conscience saute sans arrêt d'un objet à un autre.

La conscience, cependant, ne peut exister pour soi seulement. Elle n'a pas seulement la particularité de saisir constamment des objets de représentation et de quitter ce qu'elle vient de saisir pour rechercher autre chose ; elle est capable, également, de se cristalliser durablement et de polariser ses fonctions mentales. D'où il est dit que la conscience est la source du corps et de l'esprit, la condition préalable de l'organisme mental et corporel (*nâma-rûpa*, tibét. : *miṅ-gzugs*), dans lequel les rapports du corps et de l'esprit ont été comparés à deux hommes qui navigueraient sur un même esquif. Cela apparaît dans la quatrième image où nous voyons un batelier faisant traverser deux hommes dans une barque (à vrai dire le batelier ne compte pas dans l'image).

L'organisme psycho-physique se distingue d'autre part et s'exerce par les six sens (*ṣaḍâyatana*, tibét. : *skye-mched*) : la pensée, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Ces facultés sont comme les fenêtres d'une maison, par lesquelles nous pouvons apercevoir le monde extérieur. Elles sont, de ce fait, symbolisées par une maison à six fenêtres. L'artiste qui a conçu la roue de l'existence reproduite ici a pris toutefois la liberté de

représenter dans le cinquième tableau le fronton du temple dans le vestibule duquel se trouve cette fresque.

Dans le sixième tableau le contact des sens avec leurs objets (*sparśa*, tibét. : *reg-pa*) est représenté comme le premier regard et la première rencontre de deux amoureux.

La sensation résultant du contact des sens avec leurs objets (*vedanâ*, tibét. : *tshor-ba*) est symbolisée dans la septième illustration par un homme frappé à l'œil par une flèche.

La huitième image montre un buveur servi par une femme. C'est le symbole de la soif de vivre (*tṛṣṇâ*, tibét. : *sred-pa*), du désir qui naît d'une sensation agréable. (La flèche dans l'œil ne doit pas marquer le caractère mais plutôt la force de la sensation et peut-être aussi ses conséquences douloureuses dans l'avenir, pour ceux qui se laissent subjuguer par elle).

De la soif de vivre surgit l'instinct de saisir et de retenir les objets désirés. Cela est symbolisé, dans la neuvième image, par un homme qui cueille des fruits à un arbre et les entasse dans une hotte. De l'attachement naît une nouvelle formation (*bhava*, tibét. : *srid-pa*) représentée par l'union de l'homme et de la femme (dixième image).

Cette formation conduit à une renaissance (*jâti*, tibét. : *skye-ba*) dans une nouvelle vie. La onzième illustration montre, en conséquence, une femme en gésine. Le Tibétain, dont l'attitude devant les choses du sexe est d'une désarmante objectivité, ne craint nullement de représenter les processus de procréation et de naissance sans voile ni équivoque. Il donne plus de valeur à ce qui est proche de la vie qu'aux abstractions philosophiques. Il réussit cependant à exprimer, dans sa symbolique (du visible comme des paroles), les nuances de l'expérience spirituelle avec une finesse et une précision étonnantes. Sa mystique n'est jamais étrangère à la vie, sa philosophie n'est pas l'expres-

sion d'une pensée spéculative, mais le résultat de l'expérience pratique. En vertu d'une semblable attitude, il s'efforce de rendre compréhensibles, à l'esprit le plus simple, des idées religieuses et, par l'image comme par la parole, l'introduire dans le domaine de la vie concrète. Afin de prévenir toute fausse interprétation, chacune des images symboliques qui viennent d'être décrites est accompagnée d'une brève inscription, comme « Singe : conscience », « femme aveugle : ignorance », etc.

La douzième image représente un homme qui tient sur ses épaules un cadavre (en position accroupie selon l'usage tibétain, et entortillé dans des draps), qu'il porte au lieu de la sépulture et qui illustre le dernier des douze éléments de la formule de la « naissance dépendante » (ou conditionnée) (*pratîtyasamutpâda*, tibét. : *rten-ḥbrel-yan-lag-bcu-gñis*) qui dit, là, que tout ce qui vient à la naissance va à la vieillesse et à la mort (*jarâmaraṇa*, tibét. : *rgas-śi*).

Grâce à ces illustrations, cette formule, qui appartient aux plus vieilles richesses de la pensée bouddhique, est plus populaire au Tibet qu'en n'importe quel autre pays de bouddhisme[1]. Elle est souvent désignée comme les douze parties d'un « entrelacement causal », et cette hypothèse erronée a été l'occasion de maintes perplexités pour

(1) Déjà dans les temples-grottes d'Ajanta (du IIe siècle av. J.-C. au VIIe siècle ap. J.-C.) se trouvait une telle « roue de la vie » dont les fragments sont encore visibles, comme j'ai pu le constater moi-même au cours d'une visite. Elles ont été, jusqu'à nos jours, considérées faussement comme la représentation du cercle zodiacal. Sarat Chandra Das mentionne, dans son « Tibetan dictionary » un traité tibétain *(rten-ḥbrel-gyi-ḥkhor-lo-mi-ḥdra-ba-bco-rgyad)* qui contient, comme son titre l'indique, dix-huit descriptions différentes de la « roue de la vie » comme illustration du *pratîtyasamutpâda*, dont la plus ancienne aurait été esquissée par *Nâgârjuna*, ainsi qu'il résulte du *Bstan-ḥgyur*, go, 32.

les savants qui se demandaient comment cette « causalité » pouvait bien s'expliquer d'après les lois de la logique ou de l'enchaînement naturel. On croyait vraiment pouvoir interpréter cette formule comme une sorte de série évolutive cosmique. *Avidyâ*, l'ignorance, ou la non-reconnaissance de la réalité, n'est pas à concevoir comme une *prima causa*, une cause métaphysique de l'existence, ou comme un principe cosmogonique, mais comme une condition sous laquelle se déroule notre vie présente, une condition caractéristique de notre actuel état de conscience.

Le Bouddha n'a parlé que d'une naissance « *dépendante* » ou « *conditionnée* » et non pas d'une loi causale en laquelle les phases particulières du développement se succèdent avec une mécanique nécessité, toujours de la même manière. Il partait de cette simple phrase : « Quelle est la condition préalable qui rend possible la vieillesse et la mort ? » Et la réponse était : Du fait d'être nés, nous devons subir la vieillesse et la mort . Mais la naissance est conditionnée par le processus du devenir et celui-ci ne se serait jamais mis en marche si une volonté de vivre, un attachement à de telles formes de vie n'avait existé. Cet attachement est une forme du désir, de la soif inapaisable pour des objets de notre convoitise sensuelle ; mais celle-ci est conditionnée par la sensation qui, à son tour, n'est possible que par le contact des sens avec les objets correspondants. Les sens présupposent un organisme psychosomatique, lequel ne peut naître que là où se trouve la conscience. La conscience, cependant, dans la forme qui nous limite individuellement de la manière appropriée. est conditionnée par l'action individuelle, égocentrique. (dans d'innombrables formes existentielles précédentes). ce qui n'est possible que lorsque nous sommes engagés dans l'illusion de l'ego, de notre particularisme.

La formule en douze parties de la naissance conditionnée est, à juste titre, symbolisée par un cercle, car elle n'a ni commencement ni fin. Chaque élément représente la somme de tous les autres ; il est aussi bien la condition préalable que le résultat des autres. Les commentaires répartissent ordinairement la formule sur trois existences consécutives où les deux premiers éléments : *avidyâ* et *saṃskâra* sont attribués à l'existence passée ; les deux derniers, à savoir la naissance et la mort (11 et 12) sont attribués à l'existence future, tandis que les éléments intermédiaires (3 à 10) vont avec l'existence présente. Cela montre qu'*avidyâ* et *saṃskâra* circonscrivent le même processus qui, dans l'existence actuelle s'étend sur huit phases et qui, dans l'existence future, est indiqué par les mots de « naissance, vieillesse et mort ». Le même processus est ainsi considéré une fois du point de vue d'une connaissance élevée (1 et 2), ensuite du point de vue d'une analyse psychologique (3 à 10) et une troisième fois du point de vue d'un phénomène physiologique (11 et 12). Pour comprendre cela, il nous faut avoir présente à l'esprit la question originelle du Bouddha qui, partant du plan de l'existence corporelle concrète, c'est-à-dire du problème de la vieillesse, de la mort et de la naissance, pénètre de plus en plus profondément : d'abord dans le domaine psychologique, ensuite dans celui de la réalité spirituelle qui découvre le caractère illusoire de la représentation d'ego et ainsi la nature de l'ignorance et du *karma* qui en découle.

Il est, dans le fond, peu important que nous divisions la formule de la naissance dépendante en trois existences consécutives ou que nous la concevions comme trois moments ou périodes dans le cadre d'une seule et même vie, car d'après les enseignements de l'*Abhidharma* « naissance

et mort » est un processus qui s'accomplit à chaque instant de notre vie[1].

Nous n'avons donc pas affaire, dans cette formule, soit à une logique abstraite, soit à une pure causalité dans le temps, mais à la réciproque dépendance de différentes conditions, à un rapport d'échanges mutuels vivants et organiques, qui peut être conçu aussi bien comme une succession dans le temps ou hors du temps, ou comme

(1) Sur ce sujet on trouve des détails dans mon ouvrage « The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy » Readership Lectures, Patna University 1937/38.

Le schéma ci-après peut faciliter la vue synoptique de la formule de la naissance dépendante dans son rapport de temps et de cause tel qu'il est conçu dans la littérature de l'*Abhidharma :*

Aspect temporel	Éléments du Pratîtyasamutpâda	Aspect causal
Passé	1. Illusion de l'« ego » *(avidyâ)* 2. Effet karmique *(saṃskâra)*	Causes karmiques
Présent	3. Conscience *(vijñâna)* 4. mental-corporéité *(nâma-rûpa)* 5. Organes des sens *(ṣaḍâyatana)* 6. Toucher *(sparśa)* 7. Sensation *(vedanâ)*	Effet karmique
	8. Désir *(tṛṣṇa)* 9. Attachement *(upâdâna)* 10. Devenir *(bhâva)*	Causes karmiques
Avenir	11. (Re)naissance *(jâti)* 12. Vieillesse et mort *(jarâ-maraṇa)*	Effet karmique

l'existence en commun, ou l'un dans l'autre, de facteurs et de formes phénoménales.

Toutes les phases sont des formes phénoménales de la même illusion, de la même chimère. En surmontant cette illusion, nous sortons du cycle et découvrons que nul objet ou nul être n'existe en soi ou pour soi seul, mais que chaque forme phénoménale a son fondement dans le Tout et que, par conséquent, le sens de chaque chose isolée doit être trouvé dans son rapport avec le Tout.

Cependant, à l'instant où l'individu prend conscience de cette totalité, il cesse de s'identifier avec les limites de son incarnation dans le temps ; il est baigné dans la plénitude de toute vie, où ne se trouve aucune distinction de passé, de présent et d'avenir. C'est cette expérience qu'à chantée Milarepa :

« Habitué à voir comme identiques
La vie présente et la vie à venir,
J'ai oublié la peur de naître et de mourir. »[1]

Cette impavidité constitue la particularité qui caractérise le *Bodhisattva*, lequel étant lui-même libéré de l'illusion de la naissance et de la mort, a voulu descendre dans le monde où l'on souffre et où l'on meurt, pour y apporter le joyeux message de la libération de l'esclavage des liens karmiques aux êtres soupirant pour leur liberté.

Nous revenons ainsi, de la périphérie de la roue de la vie, au problème central que nous considérons.

(1) « Tibet's Great Yogi Milarepa », p. 246. Trad. du Lama Kazi Dawa Samdup, édition W. Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, Londres 1928.

VIII

LE PRINCIPE DE POLARITÉ DANS LA SYMBOLIQUE DES SIX ROYAUMES ET DES CINQ DHYÂNI-BOUDDHAS

En rapport avec ses différentes fonctions *Avalokiteśvara* prend, en chaque royaume de l'univers impermanent, une autre forme du Bouddha, avec d'autres attributs, d'autres noms et d'autres couleurs :

Dans le monde céleste il apparaît sous le nom du « Puissant aux cent bénédictions » (tibét. : *dbaṅ-po-brgya-byin*), comme le Bouddha *blanc ;*

Dans le royaume infernal du purgatoire, il apparaît sous le nom de *Dharma-râja* (tibét. : *chos-kyi-rgyal-po*), comme le Bouddha *couleur de fumée ;*

Dans le monde des humains il apparaît sous le nom du « Lion de la souche des *Śâkyas* » (tibét. : *śâ-kya-seṅge*), comme Bouddha *jaune ;*

Dans le monde des *pretas* il apparaît sous le nom de « Bouche de flamme » comme Bouddha *rouge ;*

Dans celui des Titans il apparaît sous le nom du « Bien Héroïque » (tibét. : *thag-bzaṅ-ris* = skt. : *vîrabhadra*) comme Bouddha *vert ;*

Et dans le monde animal il apparaît sous le nom de « Lion inébranlable » (tibét. : *seṅge-rab-brtan*), en la forme d'un Bouddha *bleu.*

Les couleurs indiquées dans cette énumération sont celles de la tradition iconographique existante et telles qu'on peut les trouver dans chaque *Thanka*, ou fresque d'un

temple (comme dans celles reproduites ci-avant). Cette tradition a donné lieu au malentendu d'après lequel les couleurs de ce Bouddha correspondent aux rayonnements colorés émanant de chacun de ces royaumes[1]. Tel n'est pas le cas, cependant. Leurs couleurs sont complètement indépendantes et aussi différentes que possible de celles des royaumes (à l'exception de la plus haute et de la plus basse qui n'ont pas de couleur à strictement parler, et, dans un pur contraste de lumière et d'obscurité, de noir et de blanc, représentent les limites extrêmes des possibilités d'existence en ce monde).

Il n'y a pas de doute, au surplus, que ces effigies bouddhiques appartiennent à un développement iconographique ultérieur et furent tardivement introduites dans l'originelle « roue de la vie » des six états d'existence, pour illustrer l'action d'*Avalokiteśvara* dans les six royaumes du monde. Elles ne pouvaient donc pas changer les principes fondamentaux du symbolisme originel des six royaumes. Ce serait tourner sens dessus dessous tout le

(1) Le Lama Kazi Dawa Samdup, par exemple, est d'avis que les couleurs des six royaumes devraient correspondre aux couleurs des Bouddhas de ces royaumes : *deva-loka*, blanc ; *asura-loka*, vert ; monde humain, jaune ; monde animal, bleu ; *preta-loka*, rouge ; enfers : noir ou couleur de fumée. Sans aucune justification de ce point de vue, il déclare : « Les bois gravés, par conséquent, sont faux de tout point, à l'exception du premier et du dernier, et le manuscrit est erroné lorsqu'il attribue une lumière bleue trouble au monde humain et une couleur noire ou fumeuse au monde animal (« The Tibetan Book of the Dead », p. 124, n° 2). Partant de cette hypothèse arbitraire, le Lama Dawa Sandup remplace la version officiellement reconnue de la gravure sur bois par la symbolique des couleurs correspondant à sa théorie. Il est donc nécessaire, sur la base du texte original, de mettre à nu les principes primordiaux de cette symbolique, afin de parvenir à une plus profonde compréhension psychologique de leur signification.

système des rapports et son développement logique, idéel et historique, que de placer les couleurs des Bouddhas apparaissant dans les six royaumes à la base du symbolisme de la « roue de la vie ». Le texte du *Bardo Thödol* indique leurs noms mais non leurs couleurs, ce qui montre que celles-ci n'étaient pas, à l'origine, considérées comme essentielles ou comme appartenant au système.

Le symbolisme fondamental repose sur le principe de polarité, ainsi qu'il résulte des descriptions, dans le *Bardo Thödol*, des couleurs, des causes, conditions et particularités psychologiques des six royaumes et de leurs rapports avec les qualités et rayonnements des cinq *Dhyâni-Bouddhas*.

Le texte dit qu'au premier jour de l'expérience de la réalité dans l'état *post-mortem (chos-ñid bar-do)*, la lumière bleu-foncé de la Sagesse du *Dharma-Dhâtu* émane du cœur de *Vairocana* avec une telle force que l'œil en est ébloui. « En même temps t'apparaît la trouble lumière blanche des dieux *(lhaṅi-ḳod dkar-po-bkrag-med)*. Par la force des mauvais *karmas*, la lumière d'un bleu brillant provoque en toi de la crainte, de la terreur, avec un désir de fuite, tandis que la trouble lumière blanche te réjouit ». — « Ne t'attache pas, ne sois pas faible ! Si, par un irrésistible aveuglement mental *(gti-mug-drag-po)*, tu cèdes au désir, tu erreras dans le royaume des *devas* et, au cours de cette errance dans les six mondes, tu te détourneras du sentier de la Libération ».

Au deuxième jour du «*Bardo de la Réalité* » il est dit que la blanche et radieuse lumière de la « Sagesse semblable au miroir » jaillit du cœur de *Vajrasattva (-Akṣobhya)* et qu'en même temps apparaît la lumière du purgatoire, trouble et de couleur fumeuse *(dmyal-baṅi-ḳod du-kha bkrag-med)*. « Par la force de la haine *(ṣe-sdaṅ-gyi dbaṅ-gis)*, tu seras ensuite effrayé de la lumière radieuse et tu

chercheras à la fuir, alors que tu te sens un penchant pour la fumeuse lumière des enfers. Si tu te laisses attirer par elle, tu tomberas dans les mondes infernaux où tu subiras d'insupportables tourments et tu seras pour longtemps paralysé sur le chemin de la Rédemption ».

Au troisième jour brille l'aveuglante lumière jaune de la « Sagesse de l'Égalité des Êtres », émanant du cœur de *Ratnasambhava*, et, en même temps, apparaît la lumière d'un bleu trouble de l'état d'existence humaine *(miḥi-ḥod sṅon-po bkrag-med)*. « Par la force de l'orgueil *(ṅa-rgyal-gyi dbaṅ-gis)* tu es ensuite épouvanté devant la lumière d'un jaune rayonnant [de la « Sagesse égalisante »] que tu veux fuir, alors que tu es attiré par la lumière des hommes, d'un bleu trouble. Si tu lui cèdes, tu renaîtras dans le monde humain *(miḥi gnas)* et tu auras à subir les souffrances de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort ».

Au quatrième jour apparaît la lumière, d'un rouge éblouissant, de la « Sagesse discriminante » du cœur d'*Amitâbha*, en même temps que la lumière, d'un jaune trouble, des *pretas (yi-dvags-kyi ḥod ser-po bkrag-med-pa)*. « Par la force du désir passionné *(ḥdod-chags draṅ-poḥi dbaṅ-gis)*, tu seras terrifié par la lumière rouge et rayonnante [de la « Sagesse discriminante »] et tu voudras la fuir, tandis que tu éprouveras un penchant pour la lumière d'un jaune trouble des *pretas*. — Si tu suis ce penchant, tu tomberas dans le royaume des *pretas* pour y souffrir insupportablement de la faim et de la soif ». (Ce monde est, de ce fait, désigné comme celui des « esprits affamés » : faim et soif étant les symboles de l'inapaisable désir et du vouloir-être).

Au cinquième jour rayonne l'aveuglante lumière verte de la « Sagesse tout-accomplissante », qui vient du cœur d'*Amoghasiddhi*, tandis que brille simultanément, causée

par l'envie, la lumière, d'un rouge trouble, des *asuras (lha-ma-yiṅ-gyi-ḥod dmar-po bkrag-med-pa)*. « Du fait d'une violente envie *(phrag-dog-drag-pos)*, tu seras ensuite effrayé par la brillante lumière verte [de la Sagesse tout-accomplissante] que tu chercheras à fuir pendant que t'attirera la trouble lumière rouge des *asuras*. — Si tu te laisses entraîner, tu tomberas dans le monde des *asuras* pour y subir les insupportables tourments du combat et de la discorde ».

Au sixième jour apparaissent les radiations des cinq Sagesses réunies, des *Dhyâni-Bouddhas*, des divinités tutélaires (les « gardiens du seuil » des *maṇḍalas*) et des *Bouddhas des six royaumes* (dont nous avons mentionné au début de ce chapitre, les noms donnés dans ce texte). « En même temps que les radiations des sagesses, apparaissent toutefois les troubles lumières des six royaumes *(rigs-drug)* : blanches pour les *devas*, rouges pour les *asuras*, bleues pour les humains, vertes pour les animaux, jaunes pour les *pretas* et fumeuses pour les enfers ». Cette mention, exprimée une fois de plus, des couleurs subordonnées aux six royaumes devrait écarter tout doute à ce point de vue.

Au septième jour apparaissent les radiations aux cinq couleurs des « Divinités détentrices du Savoir », en même temps que la lumière, d'un vert trouble, du monde animal *(dud-ḥgroḥi-ḥod-ljaṅ-khu-bkrag-med)*. « Par la force des penchants illusoires *(chags-ḥkhrul-paḥi dbaṅ-gis)* tu seras épouvanté par l'éclat du rayonnement aux cinq couleurs et tu voudras le fuir, tandis que tu te sentiras attiré par les lumières troubles. Si tu suis ce penchant, tu seras plongé dans l'obscurité mentale *(gti-mug)* du monde animal *(dud-ḥgroḥi-gnas)* et tu y subiras les souffrances interminables de l'esclavage, de la mutité, de l'apathie ».

Comme nous l'apercevons par ce résumé du texte tibétain

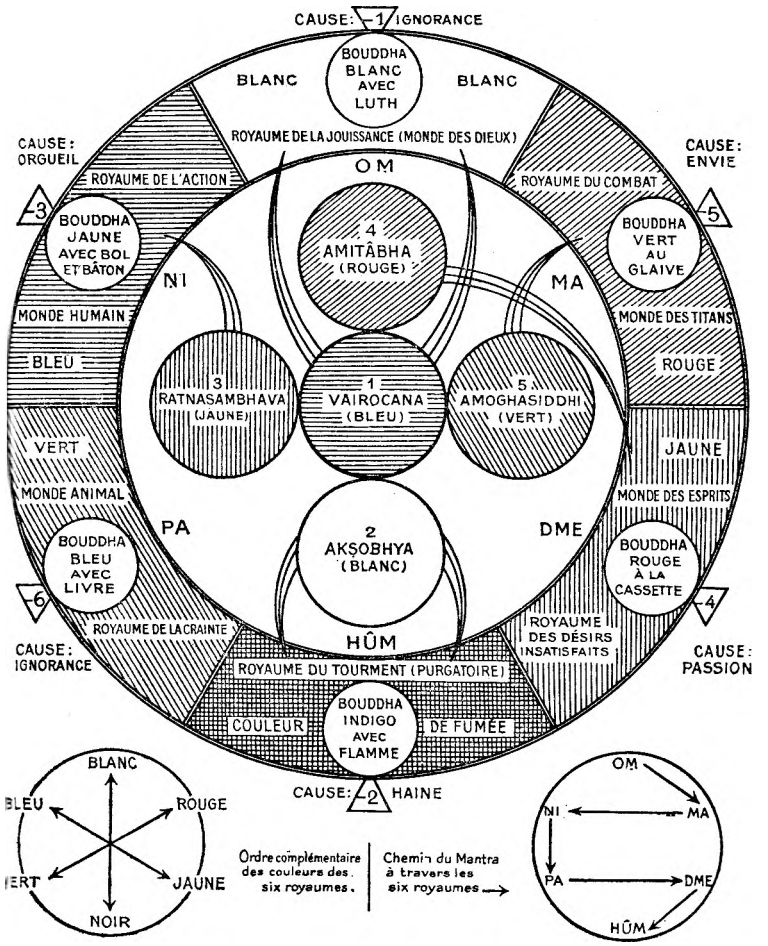
originel, le principe de polarité s'étend non seulement à la symbolique des royaumes d'existence et à leur ordonnance sur la « roue de la vie », mais encore au rapport des qualités des *Dhyâni-Bouddhas* et de leurs sagesses avec les causes psychologiques des six états d'existence.

Les êtres qui ne sont pas accordés sur les qualités spirituelles des *Dhyâni-Bouddhas* et qui, de ce fait, se détournent de l'éclat de leurs radiations, agissent ainsi en raison de leurs particularités, qui sont opposées à celles des *Dhyâni-Bouddhas;* ils sont donc attirés par les royaumes de l'existence, dont les particularités sont diamétralement opposées à celles des *Dhyâni-Bouddhas.* La symbolique des « lumières » ou des radiations colorées qui se présentent juxtaposées dans chaque phase (chaque « jour » dans notre texte) de l'expérience de la réalité, ne peut donc pas se servir des mêmes couleurs ou de couleurs similaires (par exemple un vert lumineux à côté d'un vert trouble — comme le voudrait la version du Lama Dawa Sandup), mais, à côté de la lumière brillante de chaque *Dhyâni-Bouddha*, se montre la lumière trouble d'une couleur opposée ou différente (car, du fait qu'en face de *cinq Dhyâni-Bouddhas* se trouvent *six* royaumes, une absolue polarité n'est pas possible). Les forces des cinq *Dhyâni-Bouddhas* constituent ainsi les antidotes pour l'élimination des cinq poisons : aveuglement, haine, désir, envie, orgueil, qui sont les causes des états existentiels terrestres ou « samsâriques ». Les Bouddhas sont, à cause de cela, désignés comme les « guérisseurs » ou les médecins de l'âme (tibét. : *bcom-bdan-ḥdas-sman-bla*, ce qui a conduit à l'expression sans beauté de « Bouddha-médecine » en usage dans des ouvrages européens). Ceux-ci ne sont en réalité rien d'autre que les *Dhyâni-Bouddhas* représentés dans huit *mudrâs* et couleurs différents, en tant qu'exposants de la plus haute puissance curative, « Sauveurs » de tous les êtres dans les huit points cardinaux.

Selon la prédominance de l'un ou de l'autre de ces cinq poisons, les êtres renaissent dans tel ou tel des royaumes d'existence. La nescience (skt. : *avidyâ*) de sa propre impermanence et de la nature illusoire du bonheur humain — avec quelque raffinement qu'il se représente — est la caractéristique du monde des dieux, tandis qu'à l'autre extrémité, la haine féroce est la cause principale (skt. : *hetu*) de l'existence infernale. La caractéristique de la forme existentielle humaine est l'orgueil, la présomption égoïste (skt. : *asmi-mâna*) tandis que le fait de s'abandonner à des désirs inapaisables (skt. : *râga*) caractérise le monde des *pretas*. La particularité prédominante des titans *(asuras)* empêtrés dans des combats sans fin, est l'envie (skt. : *îrṣâ*) alors que, dans le monde animal, règnent l'ignorance et l'aveuglement, par suite d'une conscience non développée ou de l'inaptitude à penser.

Les moyens d'éliminer ces « cinq poisons » sont les « cinq sagesses » des *Dhyâni-Bouddhas*. La sagesse du *Dharmadhâtu*, qui découvre la plus haute des réalités, écarte l'illusion des *devas* et le désir d'une telle forme d'existence ; l'inébranlable et impartiale équanimité de la « Sagesse du Grand Miroir », qui montre les choses et les êtres selon leur vraie nature (skt. : *yathâbhûtam* écarte la haine qui conduit aux formes existentielles diaboliques ; la « Sagesse de l'égalité » fait disparaître le présomptueux « ego » de la forme existentielle humaine ; la « Sagesse au clair regard discriminateur » élimine le désir passionné qui mène au royaume des *pretas ;* enfin la compassion et la bonté de la « Sagesse tout-accomplissante » met fin à l'envie qui conduit au monde des *asuras*.

Ainsi donc (1) le rayonnement bleu sombre de *Vairocana* réagit contre la lumière d'un blanc trouble des *devas* (— 1) ;


CAUSE: 1 IGNORANCE
BOUDDHA BLANC AVEC LUTH
BLANC
BLANC
ROYAUME DE LA JOUISSANCE (MONDE DES DIEUX)
CAUSE: ORGUEIL
CAUSE: ENVIE
ROYAUME DE L'ACTION
ROYAUME DU COMBAT
OM
3
BOUDDHA JAUNE AVEC BOL ET BÂTON
4 AMITÂBHA (ROUGE)
5
BOUDDHA VERT AU GLAIVE
NI
MA
MONDE HUMAIN
MONDE DES TITANS
BLEU
ROUGE
3 RATNASAMBHAVA (JAUNE)
1 VAIROCANA (BLEU)
5 AMOGHASIDDHI (VERT)
VERT
JAUNE
MONDE ANIMAL
MONDE DES ESPRITS
PA
2 AKŞOBHYA (BLANC)
DME
BOUDDHA BLEU AVEC LIVRE
BOUDDHA ROUGE À LA CASSETTE
6
4
ROYAUME DE LA CRAINTE
HÛM
ROYAUME DES DÉSIRS INSATISFAITS
CAUSE: IGNORANCE
CAUSE: PASSION
ROYAUME DU TOURMENT (PURGATOIRE)
BOUDDHA INDIGO AVEC FLAMME
COULEUR DE FUMÉE
CAUSE: 2 HAINE
BLANC
BLEU
ROUGE
VERT
JAUNE
NOIR
Ordre complémentaire des couleurs des six royaumes.
Chemin du Mantra à travers les six royaumes
OM
NI
MA
PA
DME
HÛM

(2) le rayonnement blanc de *Vajrasattva-Akṣobhya* réagit contre la lumière noirâtre ou fumeuse des purgatoires (— 2) ;

(3) le rayonnement jaune de *Ratnasambhava* réagit contre la lumière d'un bleu trouble du monde humain (— 3) ;

(4) le rayonnement rouge d'*Amitâbha* réagit contre la lumière d'un jaune trouble du monde des *pretas* (— 4) ;

(5) la lumière verte d'*Amoghasiddhi* réagit contre la lumière d'un rouge trouble du monde des *asuras* (— 5)[1].

Contre l'atonie psychique du monde animal (— 6), réagit le rayonnement à cinq couleurs des Divinités détentrices du savoir (tibét. : *rig-ḥdzin-gyi-lha-tshogs*).

Le principe de polarité s'étend donc sur tous les plans de l'activité psychique : depuis la forme des royaumes d'existence dans lesquels :

(— 1) joie céleste et tourment infernal (— 2)
(— 3) activité humaine et désir impuissant (— 4),
(— 5) force titanique et crainte animale (— 6).

s'opposent comme :

(— 1) blanc trouble et noir trouble (— 2),
(— 3) bleu trouble et jaune trouble (— 4),
(— 5) rouge trouble et vert trouble (— 6),

jusqu'à ce que nous arrivions à l'action réciproque des Sagesses transcendantes et facteurs psychologiques, des visions d'outre-monde et des états existentiels terrestres,

(1) Les chiffres positifs se rapportent aux rayonnements des *Dhyâni-Bouddhas* dans l'ordre de leur apparition, correspondant aux « jours » du *Bardo Thödol*. Les chiffres négatifs se réfèrent aux lumières troubles des six royaumes, qui apparaissent simultanément. Le chiffre du monde animal (— 6) n'apparaît dans le *Bardo* qu'au septième jour.

des qualités et radiations colorées tant des *Dhyâni-Bouddhas* que des six royaumes.

Toutes ces relations apparaissent dans le diagramme p. 359 et, avec elles, se dévoile le rapport intime entre le grand mantra hexasyllabique et les six royaumes existentiels ; nous verrons cela de plus près au chapitre suivant.

IX

LE RAPPORT DES SIX SYLLABES SACRÉES AVEC LES SIX ROYAUMES

Rien n'a été plus nuisible à la recherche tibétologique et à ses progrès que l'attitude présomptueuse de ces savants qui n'ont voulu voir dans le Tibétain qu'un homme guidé par une peur superstitieuse et un chamanisme primitif, « dont la religion pratique consiste essentiellement dans l'observance de certains rites et cérémonies»[1], « dont la philosophie se rit de la vérité, s'identifiant avec une négation de la réalité »[2], « dont la mystique n'est qu'une sotte mascarade de mots dépourvus de sens et de cercles magiques »[3] et « dont le yoga est un parasite qui a étouffé dans sa monstrueuse tumeur cancéreuse ce qui était rest de pur bouddhisme dans le *Mahâyâna* »[4].

Des savants qui se sont consacrés avec de tels préjugés à traduire et à interpréter la littérature tibétaine ne pouvaient, en dépit de toute leur érudition, s'approcher

(1) Jäschke, « Tibetan-English Dictionary », p. 607.
(2) *Ibid.*, p. 271.
(3) Waddel « Lamaism », p. 15.
(4) *Ibid.*, p. 14.

d'un seul pas de la vérité ni rien transmettre au public de la vie spirituelle du Tibet, de l'esprit vivant de sa religion, de son art ou de sa philosophie, pour ne rien dire de domaines ésotériques (c'est-à-dire expérimentables seulement par la voie de la pratique religieuse) comme ceux de la tradition mantrique.

La mise en rapport des six syllabes sacrées du mantra OṂ MAṆI PADME HŪṂ avec les six royaumes du monde de l'impermanence est ainsi traitée par un grand savant tel que Jäschke : « Les Tibétains eux-mêmes ne savent rien de la véritable signification de ces six syllabes, en supposant qu'elles aient un sens quelconque et il n'y a rien d'invraisemblable à ce que certain prêtre astucieux ait inventé cette formule d'oraison, afin de doter le peuple du commun d'un symbole ou d'une phrase facile à garder en mémoire et dont la fréquente répétition satisferait son besoin religieux. Les nombreuses tentatives d'expliquer de manière satisfaisante le *Ommanipadmehûm* et d'y découvrir un sens profond, voire une sagesse cachée, se sont révélées plus ou moins infructueuses. L'explication la plus simple et la plus populaire, comme aussi la plus plate, est tirée de cette circonstance, purement extérieure. que les paroles sanskrites de la prière sont composées de six syllabes et on prétend donc que ces syllabes, prononcées par un bouddhiste pieux, font descendre des bénédictions sur chacune des six classes d'êtres »[1].

Pour comprendre la pensée et les sentiments du Tibétain il nous faut d'abord écarter nos opinions et nos préjugés personnels et nous efforcer de pénétrer dans la sphère de l'expérience religieuse de laquelle les paroles des textes

(1) H. A. Jäschke, *op. cit.*, p. 607. Dans « Spiritualité hindoue » (Paris, Albin Michel, 1947) Jean Herbert a relevé toute une série de cas analogues.

sacrés, les sons des mantras, les rites sacraux et l'attitude des croyants tirent leur sens.

Après quoi nous verrons que la logique de la pensée syllogistique, de l'analyse historique et philologique, des idées abstraites et des jugements de valeur n'est pas la seule et qu'il existe une logique tout aussi légitime et beaucoup plus profonde de la croissance dans le domaine de l'expérience spirituelle. « Mais avant tout il ne faut pas oublier », comme le dit si bien Otto Strauss dans son ouvrage classique « Philosophie hindoue », « que la pratique psychique ne peut jamais être complètement saisie au moyen des livres. Les expériences veulent être vécues ou tout au moins comprises par une psychologie que l'Europe commence seulement d'élaborer ».

Ce n'est pas la platitude de la pensée tibétaine qui a été à l'origine de la circonstance extérieure qui a fait que la formule contenant six syllabes a été mise en rapport avec les six royaumes, c'est la nature intime d'*Avalokitèsvara* qui a rendu possible un tel rapport avec les syllabes du *mantra* et leur a conféré une importance si élevée. En d'autres termes, c'est le contenu expérimental qui donne son sens au *mantra* et non pas l'importance « originelle » des mots ou des syllabes. L'appréciation purement historique ou philologique d'un *mantra* est, en fait, un procédé superficiel et absurde, prenant la coquille pour l'amande et l'ombre pour la substance. Car les mots ne sont pas choses mortes que nous nous lançons réciproquement, comme des pièces de monnaie, et que nous pouvons à volonté rejeter ou consacrer, enterrer ou exhumer, s'il nous plaît, après des siècles, sans qu'elles changent. Ce sont plutôt les glyphes d'une conscience et d'un champ d'expérience qui s'étendent constamment. Ils sont ce que nous faisons d'eux et ce que nous leur apportons, consciemment ou non.

Ainsi, comme *Avalokiteśvara* descend dans le monde et tend à chacun des êtres cherchant de l'aide ses rayons comme une main secourable, de même chaque syllabe de sa formule mantrique est pleine de la force et du dévouement de sa compassion. Il est donc tout à fait naturel que les six syllabes sacrées se placent en face des six royaumes dont elles cherchent à adoucir les souffrances, en libérant les êtres de leurs illusions et de leurs attachements. Pour celui qui se donne à la force du *mantra*, c'est-à-dire non seulement croit à cette force mais encore la remplit de celle de son propre abandon, il est nécessaire non seulement de se rappeler son propre salut, mais aussi d'avoir en vue la totalité de ceux qui, dans ce monde, souffrent et ont besoin d'être libérés.

Cela se produit lorsque le méditant, ayant parcouru les divers plans de la réalité spirituelle qui sont, nous le savons, inclus dans le *mantra*, se tourne consciemment vers les différents aspects existentiels du monde de l'impermanence et, en prononçant chacune des syllabes particulières, dirige son attention sur l'un des six royaumes.

Ainsi, chacune des six syllabes devient un véhicule par lequel se manifeste et se réalise la force de la miséricorde d'*Avalokiteśvara*, et le méditant prend conscience de l'insuffisance de chacun de ces états d'existence. C'est pourquoi il est dit que l'articulation, d'un cœur sincère, de la formule sacrée, non seulement est une bénédiction pour tous les êtres, mais en même temps ferme au méditant les portes de la renaissance. Car des états d'existence qui suscitent notre compassion, en dépit de la sympathie que nous portons à leur être, ont pour nous perdu leur attirance. Ce dont nous souhaitons libérer les autres ne peut plus, pour nous, être objet de désir.

C'est ainsi que dans OṂ nous fermons les portes du royaume céleste, c'est-à-dire qu'en prononçant la syllabe

OṂ nous dirigeons notre esprit sur le monde de ces êtres qui sont pris dans l'illusion de leur propre plénitude et pendant qu'avec OṂ nous ouvrons les portes qui libèrent de ce royaume, nous fermons à nous-mêmes ces portes qui pourraient nous égarer en direction de cet état existentiel qui est cause de renaissance.

Nous orientons de la même manière notre esprit sur les êtres des autres royaumes : avec MA sur celui des êtres du royaume des *asuras*, empêtrés dans le combat de l'envie et de la jalousie ; avec NI sur le monde des humains pris dans l'illusion présomptueuse de l'ego ; avec PA sur le monde animal, fixé dans son obscurité et dans son inertie psychiques ; avec DME sur le monde des *pretas*, des esprits tourmentés par le désir, éternellement « affamés » ; et avec HŪṂ sur tous les êtres gémissant dans les supplices infernaux, dans les abîmes de l'existence.

Ainsi OṂ MAṆI PADME HŪṂ renferme le joyeux message de la Rédemption, de l'amour pour tous les êtres et la voie de la libération. Par l'articulation consciente de ces syllabes sacrées, se présente au cœur du *sâdhaka* la forme lumineuse du Grand Compatissant, tandis que son corps périssable devient celui du *Nirmâṇakâya Avalokiteśvara* et que sa conscience s'emplit de la rayonnante lumière d'*Amitâbha*. Après quoi s'abolit l'effroi du *saṃsâra* dans la mélodie des six syllabes. En raison de quoi le *Bardo Thödol* déclare que si, à l'instant de la grande reconnaissance, dans l'état entre la vie et la mort, « le ton fondamental de la réalité retentit comme un millier de tonnerres, il peut arriver qu'il soit transformé en la mélodie des six syllabes ». Et nous lisons déjà dans le *Śûraṅgama-Sûtra :*

« Combien est aimable le son mystérieux, d'outre-monde d'*Avalokiteśvara*. C'est le ton fondamental du Tout (le son de *Brahman*). Il est comme le murmure assourdi de la

mer. Ce son mystérieux apporte la libération et la paix à tous les êtres vivants qui, dans leur détresse, appellent au secours ; il donne un sentiment de durée à ceux qui, sincèrement, recherchent la paix du *nirvâṇa*. »

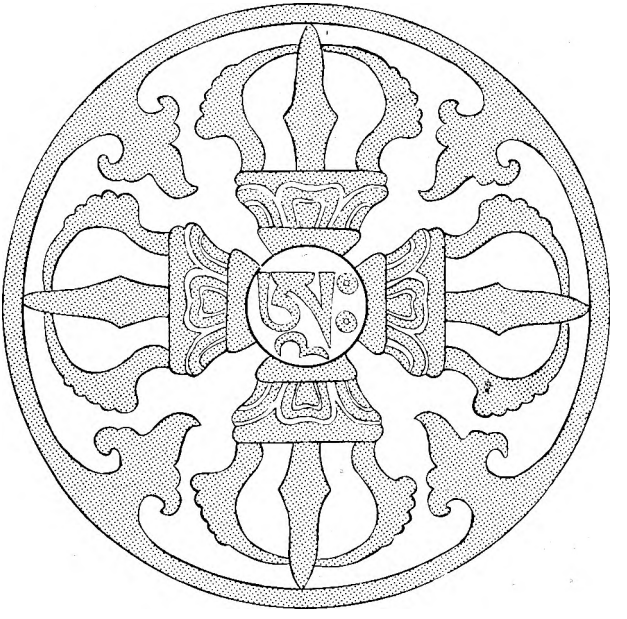
La profonde ferveur avec laquelle les habitants du Tibet accueillent ce message riche d'espérance et le tiennent à cœur se révèle dans les innombrables inscriptions rupestres et pierres votives où est gravée, à millions d'exemplaires, la formule sacrée d'*Avalokiteśvara* (tibét. : *spyan-ras-gzigs*, prononcé Tchäresie avec l'accent sur la première syllabe). Elle est sur les lèvres de tous les pélerins, dans la prière des mourants, dans la confiance des vivants. Elle est l'éternelle mélodie du Tibet, que l'adorateur perçoit dans le murmure des ruisseaux, dans le grondement des cascades ou le déchaînement des tempêtes et qui salue celui-ci depuis les rochers et les pierres -*maṇi* qui l'accompagnent partout, le long des sentiers et des cols escarpés du Tibet. Il se sait ainsi constamment en la présence des Illuminés, conscient du précieux joyau qui attend le réveil dans le lotus de son propre cœur. La vie et la mort, les dangers et les fatigues ne sont plus, en cette présence, que d'inconsistantes apparences et la crevasse entre le *saṃsâra* et le *nirvâṇa* s'évanouit au soleil de cette connaissance. Et c'est avec une profonde conviction que jaillissent les paroles que, dans le *Kâraṇḍa-vyûha* prononce le Bodhisattva *Sarva-nîvaraṇa-viśkambhin* « qui écarte tous les obstacles » :

« A qui me donnerait la grande Sagesse des six syllabes, j'offrirais en cadeau les quatre parties du monde pleines de sept sortes de joyaux. S'il ne trouvait, pour écrire, ni écorce de bouleau, ni encre, ni papier, il pourrait, avec mon sang, faire de l'encre, prendre ma peau en guise d'écorce de bouleau, me briser un os pour en faire un

calame sans que cela fasse souffrir mon corps. Il pourrait être pour moi père et mère et le plus honoré parmi les honorés[1]. »

(1) *Avalokiteśvara-gûṇa-kâraṇḍa-vyûha*, publié sous le titre « Kâraṇḍa-Byûha, une œuvre sur les doctrines et coutumes des bouddhistes », éd. par Satya Bratu Samasrami, Calcutta, 1873. Cité par Zimmer, *op. cit.*, p. 167 sq.

ÉPILOGUE ET SYNTHÈSE



ÂḤ

La voie de l'action

AMOGHASIDDHI

qui personnifie la Sagesse tout-accomplissante.

I

AMOGHASIDDHI, SEIGNEUR DE LA SAGESSE TOUT-ACCOMPLISSANTE

Au cours de nos considérations, nous nous sommes tour à tour occupés des *Dhyâni-Bouddhas Vairocana*, *Ratnasambhava*, *Amitâbha* et *Akṣobhya*, car chacun d'eux correspondait à l'un des quatre thèmes principaux du *mantra* OṂ MAṆI PADME HŪṂ et aux symboles, traités sous ce rapport, de la roue, du joyau, du lotus et du *vajra*. Nous n'avons fait qu'effleurer en passant le rôle du cinquième *Dhyâni-Bouddha*, *Amoghasiddhi*. Il est cependant contenu lui aussi dans notre *mantra*, encore que d'une manière moins apparente. Car si OṂ représente la voie de la totalité, MAṆI celle de l'unité et de l'égalité des êtres, PADMA celle de la vision épanouie et HŪṂ celle de la fusion intégratrice, se tient derrière elles toutes l'action réalisatrice et cette mystérieuse et transformante force spirituelle (skt. : *siddhi*) qui ne nous fait pas seulement progresser sur ces chemins, mais nous *transforme* en progrès, jusqu'à ce que nous soyons nous-même devenus le but de notre propre effort. Car la doctrine du Bouddha n'est pas un idéalisme nébuleux, la poursuite d'un idéal éternel mais lointain et irréalisable, mais bien une doctrine d'action, une voie accessible.

L'idée de chemin, d'aller, de mouvement en avant fut de tout temps un des traits fondamentaux du bouddhisme : l'« octuple sentier » *(aṣṭâṅgika-mârga)*, la « voie du milieu » *(madhyamâ-pratipad)*, le petit et le grand « véhicule » *(Hînayâna, Mahâyâna)*, la traversée du fleuve ou de la mer d'une rive à l'autre *(pâragatam)*,

l'entrée dans le fleuve de la libération *(sotâpanna)*, le Bouddha étant l'« ainsi en-allé », l'« ainsi venu » *(tathâgata)*, etc. Ici se révèle l'essence dynamique du bouddhisme et cela ne s'exprime nulle part plus fortement que dans *Amoghasiddhi*. Tandis que, dans *Akṣobhya* est représentée la clarté réfléchissante de la conscience parvenue à l'apaisement complet, la « Sagesse du Grand Miroir », dans *Ratnasambhava* le sentiment profond de la solidarité des êtres, de leur unité intérieure, dans *Amitâbha* l'expérience de la vision dans laquelle l'ego et l'univers sont révélés comme illusoires, dans *Amoghasiddhi* la connaissance acquise est mise en acte, devient l'action accomplie, l'acte d'accomplissement qui de l'adepte fait un Illuminé. Alors, de la volonté de l'ego enchaîné à la roue des renaissances, jaillit l'action spontanée, sans intention, du saint, du *Bodhisattva*, dont la vie n'est plus fondée sur la soif d'existence, mais sur l'universelle compassion, dont le corps devient « corps de transformation », *Nirmâṇakâya*, receptable sacré de l'accomplissement, dont l'esprit est l'esprit de tous les Bouddhas, et dont la parole retentit pour éveiller, devient l'expression de la très-haute sagesse *(dharma)*, de la puissance mantrique.

Amoghasiddhi est le *Dhyâni-Bouddha* de l'accomplissement et de la réalisation du sentier du *Bodhisattva*, le *Dhyâni-Bouddha* du *Nirmâṇakâya* par excellence, dans lequel le *Sambhogakâya* et le *Dharmakâya* sont apparus visiblement et sont devenus présence vivante. Par cette position particulière d'*Amoghasiddhi* s'explique ce curieux passage du *Bardo Thödol* dans lequel, au sixième jour, n'apparaissent que les rayonnements des *quatre* « Sagesses réunies », malgré la présence du *maṇḍala* complet des cinq *Dhyâni-Bouddhas* et de leurs accompagnateurs. « La lumière verte de la tout-accomplissante Sagesse », y est-il dit, « ne luira pas sur toi, car dans ton esprit

l'aptitude à la connaissance n'est pas entièrement développée ». Cela montre clairement que la réalisation de la tout-accomplissante sagesse d'*Amoghasiddhi* est le dernier et suprême degré du sentier de l'illumination, dans le royaume de l'incarnation humaine.

Cela trouve aussi son expression dans son symbole du *Viśvavajra*, une élévation du *Vajra* d'*Akṣobhya*, non seulement dans le sens d'un redoublement, mais encore d'une nouvelle orientation de la vue et du plan d'activité, d'une nouvelle dimension. La voie intérieure de *Vajrasallva* qui, selon le *Bardo Thödol*, consiste dans la réunion des radiations de sagesse des quatre *Dhyâni-Bouddhas* ci-dessus mentionnés et dans leur absorption en son propre cœur, c'est-à-dire dans la connaissance que tous ces rayonnements sont les irradiations de son propre esprit en état de complet repos et de totale clarification ; cette voie intérieure débouche dans ce mystère d'*Amoghasiddhi* où fusionnent l'intérieur et l'extérieur, où sont unis le monde visible et le monde invisible, où le psychique devient physique et le physique psychique. Car *Amoghasiddhi* est le Seigneur de la grande transformation, qui a pour véhicule l'homme ailé, l'homme en voie de transition vers une nouvelle dimension de la conscience. Il est le Seigneur de l'élément « air », ou « vent », du principe du mouvement, du souffle vivant *(prâṇa)* de la force vitale. Du fait de cette propriété il fusionne avec la forme d'*Amitâyus*, l'émanation d'*Amitâbha*, au point central du *maṇḍala* des « divinités détentrices du savoir », situé au plexus de la gorge, sous le nom de « Seigneur-Lotus de la danse ».

Ce que signifie cette danse est dépeint dans un passage du *Śûraṅgama Sûtra* où les divers *Bodhisallvas* indiquent le chemin de leur éveil spirituel. Chacun d'eux a été conduit à la libération par la concentration sur un certain objet

de méditation : l'un en se concentrant sur l'élément « terre », un autre sur l'élément « eau », un troisième en considérant l'élément « feu », un quatrième l'élément « air » *(vâyu)*. Ce dernier, le *Bodhisattva-Mahâsattva Vejuria*, présente plus ou moins les traits d'*Amoghasiddhi* et révèle l'essence véritable de cet élément comme le principe dynamique qui est à la base de tout ce qui est et qui vit.

« Dans ma pratique de *Dhyâna* je me concentrais là et je réfléchissais, me demandant comment l'immense univers se maintient dans l'espace, comment il est conservé dans un continuel mouvement ; comment mon corps se trouve en mouvement, allant et s'arrêtant, fondé sur le balancement rythmique de sa force vitale et maintenu debout par sa respiration ; comment, par le mouvement du mental, les pensées s'élèvent et disparaissent. Je réfléchissais à ces diverses choses et je m'étonnais de leur grande homogénéité, sans autre différence que la mesure de leurs vibrations. Je reconnaissais que la nature de ces oscillations ne donnait ni la source de leur venue ni le but de leur marche et que tous les êtres doués de sensibilité, aussi nombreux que les plus petits grains de poussière dans un espace infini, consistaient, chacun selon sa manière, en un faisceau, arbitrairement composé, d'ondulations se balançant réciproquement, chacun d'eux étant plein de l'illusion d'être en soi une création spéciale[1]. »

Voilà qui a presque le son d'une conception de l'Univers bâtie sur les plus récentes découvertes de la physique atomique et qui peut nous donner une idée de la profondeur des expériences visionnaires d'un lointain passé, à la compréhension desquelles nous commençons à peine à nous éveiller, sans toutefois être en mesure

(1) Cf. Dwight Goddard « A Buddhist Bible », p. 243.

de tirer les dernières conséquences de ces découvertes qui transcendent toutes nos idées sur la substance et la réalité de notre monde « matériel ».

Dans l'abstruse dialectique des *Prajñâpâramitâ-Sûtras* les penseurs bouddhistes de l'Inde tirèrent de la théorie de la connaissance des conséquences dont les résultats dépassèrent si largement les capacités d'expression du langage humain que ces penseurs d'alors durent recourir à des paradoxes au delà desquels nul développement philosophique n'était possible. L'humaine faculté de penser était pour ainsi dire parvenue à la limite de ses possibilités

Il ne restait ainsi que la voie au-delà de la pensée : la voie franchissant les frontières de la cogitation discursive. la voie d'une extension de la conscience conduisant, par-delà le pensable, dans un domaine d'expérience intuitive par contemplation *(dhyâna)* et de l'unification spirituelle *(yoga)*. A la place de la langue du penser discursif s'instaura celle des symboles visibles et audibles, dans lesquels les vibrations de la lumière et du son furent combinées et interchangeables à l'échelle de nouvelles valeurs expérimentales.

Cela est démontré par la fusion d'*Amitâbha* et d'*Amoghasiddhi*, exposants de la contemplation mystique et du son mystique, au centre des « divinités détentrices du savoir », dans le cheminement sur le sentier intérieur de *Vajrasattva*. Dans ce centre, le *prâna* d'*Amoghasiddhi*, s'élevant du centre-racine, devient principe de vie psychique et vibration de sons mantriques, de même que l'infinitude de la conscience psychique d'*Amitâbha* dans ce centre devient l'infinitude du principe de vie d'*Amitâyus*.

On ne peut ici parler qu'à titre d'indication de ces choses, et non les expliquer dans leur plus profonde signification. Un point devrait cependant ressortir claire-

ment de nos considérations, à savoir que l'essence d'*Amoghasiddhi* a pour condition préalable l'expérience des autres *Dhyâni-Bouddhas*, tandis qu'il unit à lui, de manière dynamique, les traits essentiels de ceux-ci. (Nous avons déjà mentionné le vert sombre mystérieux d'*Amoghasiddhi*, qui amalgame le bleu d'*Aksobhya* et la bleue radiation de la Sagesse du *Dharma-dhâtu* de *Vairocana*, avec la lumière jaune de « l'identité essentielle des êtres » *Ratnasambhâva*).

Les quatre *Dhyâni-Bouddhas* de la périphérie du *maṇḍala* deviennent ici les représentants de la quadruple méditation de *Rinzai*[1] : dans la Sagesse du Grand Miroir nous détruisons le sujet (et la conception subjective du monde) en faveur de l'objet (de l'objectif « ainsi-être »)[2] ; dans la Sagesse de l'équanimité nous détruisons l'objet (la discrimination séparatrice) en faveur du sujet (de l'être) ; dans la contemplation associée au savoir analytique nous détruisons le sujet et l'objet dans l'expérience finale de *śûnyatâ* ; et dans la Sagesse tout-accomplissante nous ne détruisons ni sujet ni objet, c'est-à-dire nous avons atteint cette suprême liberté dans laquelle, comme le Bouddha après son Illumination, nous pouvons revenir dans le monde sans dommage, pour le bien de tous les

(1) La « quadruple contemplation » de Rinzai (*Kattô-Shû*, 2e partie, feuilles nos 27 b à 28 a), cité par Osahama-Faust dans « Zen, der lebendige Buddhismus in Japan » Perthes A. G. Gotha, Stuttgart, 1925, p. 45.

(2) Dans le *Vijñaptimâtra-siddhi-śâstra*, X, il est dit : « la manière mentale associée au savoir du grand Miroir *(mahâ-darśajñâna-samprayukta-citta-varga)* reflète exactement et clairement les caractéristiques objectives comme un grand miroir reflète les images des différentes formes *(rûpa)* ». Cité par Jiryo Masuda dans « Der individualistische Idealismus der Yogâcâra-Schule », Heidelberg 1926, p. 54.

êtres, car nous ne sommes plus, désormais, attachés à lui. Alors, « les montagnes sont, pour nous, redevenues des montagnes et les eaux sont redevenues de l'eau », comme l'a dit une fois un maître en matière de méditation[1], car nous avons atteint la dernière grande synthèse, dans laquelle le vide absolu *(śûnyatâ)* et la réalité concrète du monde peuvent être saisis dans toute leur profondeur. L'enseignement du Bouddha ne tend pas à nier la multiplicité au profit de l'absolue unité, ou à proclamer l'identité indifférenciée de toutes choses ; il ne s'attache pas à la destruction ou à la dépréciation des contrastes mais à la découverte de leur relativité, dans l'unité qui réside à la fois avec eux, en eux et au-delà d'eux[2]. Chaque phénomène

(1) Un maître a dit : « Avant qu'un homme étudie le Zen, pour lui les montagnes sont des montagnes et les eaux sont des eaux ; lorsque, grâce aux enseignements d'un bon maître, il a réalisé une vision intérieure de la vérité du Zen, pour lui les montagnes ne sont plus des montagnes et les eaux ne sont plus des eaux ; mais après cela, lorsqu'il parvient réellement à l'asile du repos, de nouveau les montagnes sont des montagnes et les eaux sont des eaux ». D. T. Suzuki, « Essais sur le Bouddhisme Zen », vol. I, p. 28.

(2) « On peut considérer la *Prajñâpâramitâ* comme se tenant sur la ligne qui sépare l'aspect absolu de l'existence de son aspect relatif et cette ligne est un lieu géométrique qui marque précisément la frontière et n'a pas de dimension. Même alors nous ne devons pas concevoir la *Prajñâ* comme regardant de tel ou tel côté quand elle considère les deux domaines de l'existence. Si la *Prajñâ* n'embrassait que *śûnyatâ* seule, sans son *Aśûnyatâ*, ou *Aśûnyatâ* seule, sans sa *śûnyatâ*, elle ne serait plus *Prajñâ*. Pour symboliser cela, les dieux indiens sont pourvus d'un œil supplémentaire placé juste entre les deux yeux ordinaires. C'est l'œil de *Prajñâ* (l'œil de la sagesse). Au moyen de ce troisième œil, l'illuminé est rendu capable de percevoir *yathâ-bhûtam* la Réalité, sans la rejeter avec mépris en deux parts, pour ensuite les unifier, car ce rejet et cette unification sont l'œuvre de la pensée abstraite. Cet œil de *Prajñâ*, qui se place à la ligne de démarcation de l'Un et du Plusieurs, *śûnyatâ* et

est une expression unique en son genre du Tout, unique en sa position spatiale, temporelle et causale. Nous ne pouvons de ce fait, — par rapport à ces formes phénoménales : êtres, choses ou états d'existence, — parler ni d'identité ni de non-identité, ni d'être ni de non-être.

II

LA SAGESSE TOUT-ACCOMPLISSANTE D'AMOGHASIDDHI LIBÉRATRICE DE LA LOI DE L'ACTE EFFICIENT (KARMA)

Dans *Amoghasiddhi* est personnifiée cette suprême liberté dans laquelle l'Illuminé parcourt ce monde sans provoquer par son action de nouvelles attaches karmiques, c'est-à-dire sans créer de nouvelles volitions, ou forces formatives ou attitudes *(saṃskâra)*. Il transforme ces forces dans le creuset de l'amour tout-embrassant et de la miséricorde, par l'impulsion non-égoïste d'un sauveur illuminé.

Le conflit entre la loi et la libre volonté semble naître de la sur-spécialisation d'un seul centre de conscience unique où dominent les tendances réflexives et égocentriques. Renchérissant sur ces tendances, nous oublions notre vraie nature, nous perdons de vue notre relation avec les autres, de même qu'avec des centres psychiques tout aussi importants, perdant ainsi l'équilibre spirituel qui repose sur la collaboration harmonieuse de toutes nos

aśûnyatâ, embrasse ces deux mondes d'un seul coup d'œil comme une seule réalité ». (D. T. Suzuki « Essais sur le Bouddhisme Zen », vol. III, p. 1265-1266).

forces intérieures. L'intellectualisation unilatérale de l'individu n'est pas l'expression de sa nature véritable, mais seulement de sa conscience périphérique d'ego, d'un simple sous-produit de son raisonnement, qui a besoin d'un point de référence (sujet) comme base de ses opérations. Mais ce point de rapport hypothétique ne contient rien qui caractériserait les particularités d'un individu isolé ; il constitue, au contraire, ce qui est commun à tous les êtres pensants et, ainsi, ce qui est le moins individuel en eux.

Ce qui distingue un individu d'un autre, c'est sa position relative dans l'espace et dans le temps et les rapports d'ordre intérieur ou extérieur qui en résultent. Même lorsque sa conscience, par la destruction de toutes les limitations (ou en ne s'identifiant plus avec les limitations individuelles), s'est élargie à la dimension de la conscience tout-embrassante, elle conserve le caractère de sa position ou de son point de départ, comme celui d'un centre particulier d'expérience. Cela explique, comme nous l'avons indiqué ailleurs, pourquoi chaque Bouddha malgré l'équilibre essentiel de la « Bouddhéité », conserve son caractère propre et pourquoi les *Dhyâni-Bouddhas* eux-mêmes sont considérés comme personnifications ou exposants de qualités différentes ou diversement soulignées, et associés à des positions spatiales, couleurs ou gestes différents.

Dans ce sens, le caractère individuel n'est pas une chaîne, une attache karmique qui fait des *saṃskâras* du passé les maîtres du présent et de l'avenir. Chez l'Illuminé ne persiste plus de conflit entre la loi et la libre volonté, car à la lumière de la totale connaissance la « volonté » propre coïncide avec les lois qui régissent l'univers. Notre propre et plus intime nature, correctement comprise et libérée de l'illusion de l'ego, se révèle comme une modification et comme la révélation et l'incarnation conscientes

de la loi universelle *(Dharmakâya)*, de l'harmonie des forces universelles (vivant et continuel processus d'accord et d'assimilation réciproques), comme nous pourrions à bon droit l'appeler.

L'harmonie, telle que nous la connaissons par la musique, est le meilleur exemple d'une expérience en laquelle fusionnent la loi et la liberté et où ces notions ont perdu leurs caractères contradictoires. Un musicien n'éprouve aucune contrainte quand il suit les lois de l'harmonie musicale. Au contraire, plus il est à même de les exprimer complètement dans son jeu ou dans ses compositions, et plus il ressent la joie de la liberté créatrice, voire de sa libération intérieure. Il n'est plus l'esclave de la loi, mais son maître, car il l'a si profondément ressentie et réalisée qu'il a pu devenir un avec elle et en faire la totale expression de son être propre. Par la connaissance nous maîtrisons la loi et, ce faisant, celle-ci cesse d'être une contrainte pour devenir un moyen authentique d'expression et de liberté spirituelle. C'est seulement de manière rétrospective que nous la saisissons en tant que loi, c'est-à-dire sous l'aspect du passé, de la réflexion intellectuelle.

Dans la terminologie bouddhique : le *karma* perd sa puissance et se résorbe dans la lumière de la complète connaissance. Aussi longtemps que, en tant que *karma*, subsiste la puissance du passé ténébreux et impénétrable, il est une grandeur compacte et immuable que nous ressentons comme « la force du destin ». A l'instant d'une profonde intuition ou de l'illumination, le passé se transforme en une expérience du présent dans laquelle tous les mobiles, toutes les circonstances, rapports intérieurs et extérieurs, corrélations, motifs, situations, causes et effets, bref toute la manifestation conditionnée et la véritable structure de la réalité sont clairement reconnus. A cet instant, l'Illuminé devient le Maître de la Loi pour qui, comme pour le grand

artiste, la sévère nécessité de celle-ci s'abolit dans la suprême liberté de l'harmonie spirituelle.

L'expérience de cette harmonie ne doit pas, toutefois, être confondue avec une unité inqualifiée car l'harmonie, en dépit de sa nature tout-enveloppante, ne consiste pas en l'élimination de toutes les diversités (sans lesquelles l'unité deviendrait une uniformité dépourvue de sens) ; elle est capable de variations infinies.

Encore que toute harmonie musicale repose sur les mêmes lois, il n'y a pas deux compositeurs qui composent la même musique. Cela signifie que la loi individuelle et l'aptitude créatrice individuelle ne sont ni remplacées, ni absorbées par la loi universelle ; les deux se complètent mutuellement. S'il n'en était pas ainsi, nul motif suffisant n'existerait pour que persistent des différenciations, et l'individualité, la soi-conscience et la libre volonté ne pourraient être trouvées.

« Un élément de libre-choix traverse l'univers : Comment pourrions-nous mieux décrire ce fait que, des galaxies stellaires à l'atome et de l'amibe à l'être humain, chaque individu est différent de l'autre? Comment pourrions-nous mieux dépeindre l'indétermination qui doit exister dans l'atome lui-même, l'irrégularité des mouvements moléculaires des liquides et des gaz, les variations dans les mouvements des chromosomes, la mutabilité des organismes vivants, les variations dans la manière où les insectes et animaux de même espèce expriment leurs instincts, les variations personnelles dans la composition chimique des tissus et dans les fonctions corporelles? Comment pourrions-nous mieux décrire le fait des innombrables directions que la vie a prises : tendance à la diversité, à la variabilité, à la différenciation, qui prédomine dans la totalité de l'univers, les exceptions à l'intérieur de l'ordonnance générale, qui se manifestent clairement

dans chaque sphère du Devenir ? Comment pourrions-nous mieux nous représenter l'humaine liberté de choix, le sentiment de liberté que nous portons en nous ? »[1]

« L'univers est *fini*, mais *illimité* ». Il est fini en ce sens qu'il est pénétré par une hiérarchie de l'ordre, hors de laquelle il n'est pas possible d'aller. Il est illimité dans ce sens qu'il est pénétré par un élément de libre-choix »[2].

Cette hiérarchie de l'ordre est en même temps une hiérarchie de la causalité, une causalité de différents plans d'existence, dans laquelle le plan, chaque fois plus élevé, offre un plus grand nombre de possibilités, un plus grand nombre de solutions pour chaque problème et, par conséquent, une plus grande liberté de choix, une plus grande possibilité d'autodétermination ou de volonté libre.

Si nous voulons utiliser l'image des vibrations, nous pouvons parler des différents plans de vibration, d'ordres plus bas ou plus élevés, des intermédiaires subtils ou grossiers des vibrations, etc... Dans le domaine de la matière solide, inorganique, règne la causalité mécanique, c'est-à-dire un complet et absolu déterminisme car, ici, la vibration est limitée à *un* plan. Dans le domaine de la vie organique ce déterminisme est moins fort, tandis que, dans le domaine du mental sont combinées les vibrations de beaucoup de plans : certains sont soumis à un déterminisme rigide et les autres non. Les divers domaines correspondent à différentes dimensions ou à différents systèmes, ou, selon le cas, à des sortes de mathématiques, dont les plus hautes admettent plusieurs solutions d'un même problème, pendant que les plus élémentaires se limitent à une seule solution.

(1) Frank Townshend, « Becoming », p. 88. Allen et Unwin, Londres 1939.

(2) *Op. cit.*, p. 89.

Alwin Mittasch parle d'un « échelonnement causal » dans la nature, en montrant que la causalité a plusieurs degrés, dont le plus haut « s'oppose à la simple causalité mécanique et peut être observé quand un tout est, d'une manière quelconque, stimulé, c'est-à-dire lorsque son état d'ensemble, avec les états particuliers (ou conditions particulières) de son système, est troublé et qu'il réagit à la perturbation *activement* et *sélectivement* selon sa propre réserve énergétique »[1].

« La notion d'un échelonnement de la causalité d'impulsion, à l'intérieur de la causalité totale de l'organisme, ouvre aussi des perspectives sur le problème du corps et de l'âme, dans la mesure où le conscient et l'inconscient apparaissent comme la forme la plus haute d'une causalité d'impulsion qui est devenue ici une causalité dirigeante, s'élargissant sur une grande échelle et avec une durable et croissante multiplicité »[2].

Ici, la causalité est transformée en une force qui se régularise et se conserve de soi-même, stimulée, il est vrai, par des événements externes, mais qui ne peut plus être comprise dans la forme d'une loi extérieure ou de validité généralisée. Si, dans ce cas, nous parlons de causalité, il nous faut concéder que nous n'avons ici affaire qu'à une construction conceptuelle rétrospective, dans laquelle nous essayons de définir la continuité et la cohésion d'un écoulement, non déterminable sans cela, d'actions et de réactions. « Le fait de l'existence d'une gradation nous donne la possibilité de suivre le système de causation soit en allant de bas en haut, soit en allant du haut vers le bas. Vu d'en bas, tout est cause et effet, motif et conséquence ; vu d'en haut, cependant, tout est but, arrangement et

(1) « Research and Progress », vol. IV, p. 239.
(2) *Op. cit.*, p. 240 sq.

direction. Un véritable et universel déterminisme, sans rien de commun avec le déterminisme mécanique, enveloppe *nécessité* et *liberté*, limitation et indétermination, une causation d'en bas ou du dehors correspondant à la loi causale, et une causation d'en haut ou du dedans, correspondant au but, ou à la fin, au plan et à l'intention ».

La « direction » dont parle Mittasch ne peut naturellement pas venir du dehors, comme de la puissance d'un dieu créateur qui est hors de nous, auquel cas elle ne pourrait être associée à la liberté. Pas davantage ne peuvent nous être imposés de l'extérieur « but et fin, plan et intention ». Chaque être conscient doit créer son propre ordre intérieur et conférer un sens et une valeur à sa propre existence, de même qu'au monde qu'il réfléchit dans son mental.

La seule direction qu'il puisse ici y avoir est celle qui passe par la lumière intérieure, dans les profondeurs de notre conscience qui nous guide, par la discrimination et l'expérience, vers la connaissance et la sagesse.

Lorsque, donc, les résultats de cette sagesse intérieure deviennent de plus en plus semblables, et plus nous progressons, cela ne se produit pas pour le motif d'une uniformité innée de particularités individuelles ou de forces spirituelles auxquelles l'individu ne participe que d'une manière passive — comme le cristal à la lumière du soleil. Il s'agit ici d'une réaction positive, consciente et intelligente, par laquelle chaque individu trouve sa voie personnelle et appropriée, vers un même but : la Réalité.

La conscience, en tant qu'étincelle de lumière latente, est innée dans toute vie, mais elle possède autant de degrés d'intensité, autant de nuances, qu'il y a d'êtres vivants. Plus l'individuel est borné, plus prononcée est la « teinte » de sa lumière. Et, de même, comme chaque teinte possède son propre taux de vibration, chaque individu crée et

suit sa propre loi[1]. C'est seulement lorsque la plénitude d'illumination est atteinte, dans laquelle toutes les nuances sont fondues et intégrées au plus pur éclat, que l'esprit devient libre de se mouvoir dans toutes les directions (ou dimensions), d'embrasser et maîtriser toutes les « hiérarchies de l'ordre »

Après seulement, il devient possible comme le dit Krishnamurti « d'accueillir totalement, complètement une expérience, sans prévention ni préjugé, sans être emporté dans la vague du souvenir », c'est-à-dire sans être roulé dans les remous du passé. « Si ta manière d'agir est incomplète, si tu n'accueilles pas l'expérience avec tout ton être, mais seulement entre les barrières de la tradition, du préjugé ou de la peur, la contre-vibration du souvenir suit l'action. Aussi longtemps que cette cicatrice du souvenir persiste, persiste aussi, nécessairement, la division du temps en passé, présent et avenir. Aussi longtemps que l'esprit est enchaîné à l'idée, et que l'action se répartit en passé, présent et avenir, persiste l'identification dans le temps et, par suite, une continuité d'où naît la crainte de la mort, la peur de perdre l'amour. Pour comprendre la réalité intemporelle, la vie hors du temps, l'opération doit être intégrale. Mais on ne peut prendre conscience de cette réalité intemporelle, aussi longtemps qu'on est à sa recherche ».

Cette réalité intemporelle est ce que j'appelle « l'expérience du présent » ; car le présent n'a pas d'extension dans le temps ; il est donc intemporel ; c'est la frontière irrationnelle entre les deux directions du temps. Le présent n'est pas extension mais intensité. Il ignore la causalité, qui est impensable hors du temps, mais il connaît une

(1) C'est ce qu'indique le terme sanskrit *svadharma*. Cf. Jean Herbert, « Spiritualité hindoue », pp. 101 sq· (N. d. T.).

simultanéité de relations qui ne peuvent subsister que dans une dimension spatiale.

Comme la pensée ne peut avoir lieu que dans le temps. la causalité constitue une nécessaire propriété de la pensée. La contemplation, cependant, se situe dans le cadre d'une plus haute dimension ; elle est donc intemporelle. C'est pour cela qu'il est reconnu au voyant une place supérieure à celle du penseur. L'artiste ne tire pas ses créations de sa pensée, il les voit spontanément. L'acte créateur est une expérience intensive du présent, intemporelle par conséquent.

La causalité, au contraire, comme l'exprime Mittasch, est une attente mentale reposant sur le passé, à savoir sur le souvenir d'expériences antérieures. Ces expériences, en tant que telles, sont des faits, mais la perspective temporelle où nous les voyons restreint leurs proportions et leur valeur relative, et remplace leurs rapports véritables par une continuité dans le temps qui exclut toutes leurs autres possibilités inhérentes.

En d'autres termes, c'est le mental réflectif et discursif, notre manière de penser, qui choisit et fixe le point de vue d'où dépendent la perspective et les lois qui en découlent. Si notre conscience est pure et non troublée par la réflexion, libre de tout passé, et posée entièrement dans le présent, alors cette perspective dans le temps ne peut plus subsister, et avec elle disparaît la loi de causalité, créée par nous-même, tandis que se découvre à notre regard la véritable communauté de toutes choses, avec les infinies possibilités de leurs effets réciproques. Tandis que dans le passé tout est rigide et définitif, apparaissant comme loi immuable ou stricte causalité, le présent est un rapport vivant fluide, modifiable, nulle part définitif ou limité. Le présent est ainsi l'émancipation à l'égard de la causalité.

A ce propos, il peut être utile de nous rappeler le carac-

tère dynamique de la formule de la « naissance conditionnée » *(pratîtyasamutpâda)* que j'ai eu précédemment l'occasion de signaler, à savoir que nous n'avons à faire ici ni à une causalité dans le temps ni à une causalité logique, mais bien à un rapport organique vivant, une action commune et simultanée, un affrontement, une succession de tous les éléments, où chacun représente pour ainsi dire la moyenne de tous les autres et porte en soi le passé tout entier, comme aussi toutes les possibilités de l'avenir. Et, précisément pour ce motif, toute la chaîne de la naissance conditionnée peut, à chaque instant et à chacune de ses phases, être interrompue, n'étant liée ni à des causes qui gisent dans un passé infiniment lointain, ni dépendante d'un avenir imprévisible dans lequel s'épuiseront, éventuellement, les effets de ces causes.

Ainsi seulement est-il possible de saisir la possibilité de la libération, car comment des causes qui se sont accumulées au cours de périodes sans commencement et qui exercent leurs effets par une nécessité matérielle pourraient-elles arriver à une fin? L'idée que les suites de tous les actes, qu'ils soient physiques ou mentaux, doivent être goûtées jusqu'au bout et que la moindre action, le plus faible mouvement d'humeur nous enfonce de plus en plus dans l'inéluctable filet de la destinée, est certainement le spectre le plus effrayant que l'intellect humain doive conjurer ; car seules l'abstraction et la concrétisation des rapports essentiels du destin ont pu concevoir, à partir des lois vivantes de notre être intime, l'aveugle nécessité d'une loi mécanique. Les lois mécaniques ou absolues s'appliquent seulement à des « choses » inanimées ou à des unités abstraites, c'est-à-dire à des abstractions conceptuelles, et non à des organismes vivants et croissants, qui ne sont des unités que dans le sens de leur continuité *(santâna)* et l'*orientation* de leur transformation. Cela ne

signifie pas que la loi de cause et d'effet doive être exclue du domaine de la psychologie et de la biologie mais seulement qu'elle s'y applique limitée et modifiée, étant dépendante de certaines conditions. Le *pratîtyasamutpâda* constitue en fait la voie du milieu éludant l'absolue nécessité qui est inconciliable avec la volonté libre et qui rendrait impossible tout développement et tout progrès vers un but plus élevé.

Cette voie du milieu n'est ni un compromis théorique ni un subterfuge intellectuel, mais la reconnaissance des *deux* côtés de notre existence, dont l'un appartient au passé et l'autre au présent. Par notre intellect, notre activité mentale (et même nos fonctions corporelles) nous vivons dans le passé ; dans notre contemplation intuitive et dans l'expérience directe d'une plus haute réalité, nous vivons dans le présent intemporel.

Nous sommes ainsi en mesure de surmonter la pensée par la contemplation, le passé par la réalisation du présent, l'illusion du temps par l'expérience de l'espace. Celui-ci, pourtant, n'est pas l'espace extérieur, « visible », en lequel se juxtaposent les objets, mais bien un espace de plus haute dimension qui va au delà de l'espace tridimensionnel. Dans un tel espace les choses n'existent pas en tant qu'unités séparées, mais plutôt comme les parties et les fonctions d'un organisme aux rapports entrelacés, se pénétrant et s'influençant réciproquement. C'est un espace qui est non seulement contemplé, mais en même temps ressenti, un espace qui est rempli de conscience ; il est la réalisation de la conscience cosmique.

Dans une telle conscience, le problème de la libre volonté cesse d'exister car, en dépit des différenciations persistantes, il n'y a pas ici de dualité ; ici l'aperception des dualités ne conduit pas à l'illusion d'ego, de sorte que ni la cupidité, ni l'aversion ne peuvent prendre pied. C'est la libération

de la volonté dictée par les passions, volonté qui, vainement, se heurte aux murs dressés par elle-même ; c'est la libération d'un vouloir qui ne concorde pas avec la réalité.

Ainsi se résout le problème de la volonté libre aux rayons de la connaissance ; car la volonté n'est pas une qualité primaire, devant être traitée comme élément indépendant, mais l'expression éternellement changeante de notre degré présent de pénétration et de connaissance. Quand cette connaissance est complète, notre volonté l'est également, c'est-à-dire qu'elle est en harmonie avec les forces universelles ; nous sommes libérés de la servitude karmique et du vouloir étranger à la réalité.

Aussi longtemps, toutefois, que nous n'avons pas atteint cet état suprême, il nous faut être certain de ce fait « que rien ne peut nous advenir qui ne nous appartienne dans les profondeurs de notre être » comme le dit Rainer-Maria Rilke dans ses « Lettres à un jeune poète ». Et nous pouvons nous écrier avec un autre grand poète et voyant : « N'ai-je pas, de toute éternité, choisi moi-même mes destinées ? » (Novalis).

III

L'IMPAVIDITÉ DU SENTIER-DU-BODHISATTVA

Sur cette certitude que « rien ne peut nous advenir qui ne nous appartienne dans les profondeurs de notre être » se fonde cette impavidité que proclame *Avalokiteśvara*, qui s'exprime dans le geste d'*Amoghasiddhi (abhaya-mudrâ)* et dans la nature du Bouddha futur, *Maitreya*, « le très-aimant », reflet terreste d'*Amoghasiddhi* en humaine personnification.

L'intrépidité est dans la nature de tous les *Bodhisattvas* et de tous ceux qui suivent le sentier du *Bodhisattva*. Pour eux la vie a perdu ce qu'elle avait d'effrayant et la souffrance son aiguillon. Car ils accomplissent leur destin terrestre avec un sens nouveau, au lieu d'en mépriser l'imperfection, comme font tant d'autres qui essayent de trouver dans l'enseignement du Bouddha un prétexte à leur propre vision négative. Le sourire du Bouddha, qui nous illumine par les millions d'images pieuses émanant de tous les pays bouddhistes, est-il l'expression d'un état d'esprit hostile à la vie, comme s'efforce si souvent de le représenter l'apologiste moderne intellectuel du bouddhisme (surtout dans les pays occidentaux)?

Condamner la vie comme un mal et nier ses plus hautes possibilités d'épanouissement avant d'avoir pénétré jusqu'à la compréhension du Tout, avant d'avoir réalisé les plus hautes capacités de la conscience et atteint l'état d'illumination, fleur et accomplissement de toute existence, est non seulement présomptueux mais encore insensé. C'est le comportement d'un homme qui déclare immangeable et qui rejette un fruit vert, au lieu de lui laisser le temps de mûrir. Seul celui qui est parvenu à l'état supra-individuel d'illumination peut renoncer à l'« individualité ». Mais ceux qui compriment leurs activités sensorielles et leurs fonctions vitales naturelles avant même de s'être efforcés d'en faire un juste usage parviendront non pas à la sainteté mais à la pétrification. Une sainteté édifiée seulement sur des vertus négatives, sur de simples abstentions ou omissions, peut en imposer aux foules comme un signe de maîtrise de soi et de force spirituelle et conduire jusqu'à une totale dissolution de soi-même, mais non à l'Illumination. C'est la voie de la stagnation, de la mort spirituelle. C'est la libération de la souffrance mais au prix de la vie, de l'extinction en nous de l'étincelle vivante de

l'esprit illuminé. La découverte de cette étincelle marque cependant le début du sentier du *Bodhisattva*, qui réalise la libération de la souffrance et des chaînes de l'égoïsme, non par la négation de la vie mais par le service envers le prochain (et qui ne serait pas notre prochain ?) par l'effort vers la complète illumination.

C'est pourquoi il est dit dans l'immortel ouvrage de Śântideva, le « Sentier vers la Lumière » *(bodhicaryâvatâra)* : « Celui qui veut échapper à la centuple douleur de l'existence, celui qui veut calmer les peines des êtres vivants ; celui qui veut jouir du centuple ravissement (de l'esprit), ne doit jamais abandonner la pensée de l'Illumination (*bodhi-citta*, la conscience d'illumination).

« Aussitôt que naît en lui la pensée de l'Illumination, le malheureux qui était enchaîné aux souffrances de la destinée, immédiatement reconnu comme un fils de l'Illuminé, devient vénérable dans le monde des hommes et des dieux ; il transforme son corps impur en un joyau précieux : le corps du Bouddha. Attache-toi donc fermement au délicieux élixir de la Pensée d'Illumination »[1].

Bodhi-citta (tibét. : *byaṅ-chub-sems*) est ici l'étincelle de cette conscience approfondie qui, dans le processus de l'illumination, est tirée de sa force latente pour devenir une force active, omnipénétrante et rayonnante. Avant qu'ait lieu cet éveil, notre existence consiste à tourner en rond sans rime ni raison ; et comme nous ne trouvons aucun sens en nous-même, le monde environnant nous apparaît tout aussi dépourvu de raison d'être.

Avant de porter un jugement sur le sens de la vie et de l'univers, nous devrions nous demander qui est celui qui, ici, s'érige en juge. Cette intelligence qui juge n'est-elle

(1) *Bodhicaryâvatâra* I, 8-10 (tibét. : *Bhyaṅ-chub-sems-dpaḥi-spyod-pa-la ḥjug-pa)*.

pas partie intégrante de ce monde qu'elle rejette ? Si nous tenons notre intellect pour un juge valable, nous avons de ce fait reconnu au monde une valeur spirituelle, c'est-à-dire l'aptitude à faire ressortir une conscience qui dépasse les simples nécessités d'une existence temporaire. Mais s'il en est ainsi, nous n'avons aucune raison de mettre en doute les possibilités de développement de cette conscience, ni d'une conscience plus profonde qui est à la base de l'univers et dont nous ne connaissons qu'un petit fragment incomplet.

Si, d'autre part, nous admettons que la conscience n'est pas un produit du monde, mais que le monde est le produit de la conscience (ce qui est le point de vue du *Mahâyâna* en général), il devient évident que nous vivons exactement dans un type de monde que nous avons créé nous-même et, par conséquent, mérité ; le remède ne peut donc être de s'échapper de ce monde, mais seulement de changer notre « esprit ». Un tel changement, toutefois, ne peut se produire que si nous connaissons la nature intime et la puissance de cet esprit.

La conscience qui est capable de supputer les millions d'années-lumière n'est pas moins admirable que la nature de cette lumière elle-même. Combien plus grande encore est la merveille de cette lumière intérieure qui sommeille dans les profondeurs de notre conscience !

Le Bouddha et beaucoup de ses grands disciples nous ont donné un aperçu de cette conscience profonde. Ce fait à lui seul est de plus grande valeur que toutes les théories philosophiques ou scientifiques, montrant à l'humanité le chemin de l'avenir. Il ne peut, ainsi, exister pour nous *qu'un seul* problème : susciter en nous cette conscience profonde que le Bouddha désignait par « éveil » ou « illumination ». Mais c'est là le *Bodhisattvamârga*, la voie menant à la réalisation de la « bouddhéité » en nous-même.

Qu'une telle réalisation ne soit pas possible dans notre

monde actuel, comme on l'affirme dans certains cercles bouddhistes orthodoxes, ou bien que l'obtention de la complète illumination *(samyak-sambodhi)* ne soit le fait que d'un seul individu dans des milliers d'années, de sorte qu'il paraisse insensé de s'efforcer vers ce but, est un point de vue qui constitue un aveu de pauvreté spirituelle et de sclérosation dogmatique. Une religion dont l'idéal n'est qu'une chose du passé, ou d'un avenir très lointain, ne possède, pour le présent, aucune valeur vivante.

Le vice capital de cette vision réside dans la séparation de l'enseignement bouddhique de la vivante personnalité du Bouddha, ce qui déshumanise son enseignement pour en faire un système pseudo-scientifique de pures négations, de simples « valeurs d'appoint » *(Ausfallswerte)*. Dans un tel système la méditation devient une attitude morbide analytique-dissolvante où tout ce qui est vivant se trouve morcelé, disséqué jusqu'à devenir une matière décomposée ou accomplissant les fonctions et complexes d'un mécanisme privé de sens.

Si nous examinions une peinture au moyen d'un microscope, constatant qu'elle n'est rien d'autre qu'une matière fibreuse associée à certaines substances colorées et que celles-ci, de leur côté doivent être attribuées à certaines vibrations lumineuses et atomiques, cela ne nous avancerait nullement pour expliquer le phénomène de la beauté, comprendre sa signification ou le sens de l'œuvre d'art, mais mettrait en évidence le manque d'esprit d'une telle philosophie, celle qui conclut : « rien de plus que... », limitée à ses méthodes d'analyse « objective ». (En réalité, elle n'est ni « objective », c'est-à-dire sans préjugés, ni une analyse de l'objet en question ; c'est la suppression arbitraire et intentionnelle de tous les facteurs non-matériels sans lesquels la forme et la composition particulières de la matière ne sauraient exister).

Cependant on croit, par de pareilles méthodes, se rapprocher de l'essence de la vie, du corps et de l'âme. Je rappelle ici simplement ces considérations d'une littérature de commentaire dans laquelle l'analyse du corps et de ses fonctions est entreprise sur la base d'un naïf réalisme, sans l'essai d'une vue d'ensemble spirituelle, d'une synthèse unitive ou d'une compréhension quelconque, où l'unité et la subtilité des processus vitaux, psychiques et spirituels serait prise en considération.

Aussi longtemps que nous considérons le corps comme « un sac plein de divers légumes décortiqués, entassés en vrac », non seulement nous passons à côté du problème véritable, mais encore nous nous trompons nous-même. Et c'est aller à une pareille auto-déception, que de susciter l'horreur pour le corps par la considération du cadavre. Tant que nous avons l'horreur du corps, nous ne l'avons pas maîtrisé. Nous le maîtrisons seulement quand nous croissons hors de lui. Et nous ne pouvons le faire si nous ne le voyons pas hors de nous, dans sa corrélation avec le Tout, c'est-à-dire dans sa véritable perspective. Mais cela n'est possible qu'après que nous sommes arrivés à l'expérience de la totalité. L'analyse ne tire sa signification que de la synthèse ; sinon, comme le dit Gœthe, nous avons bien les morceaux dans les mains « malheureusement c'est le lien spirituel qui manque ! »

Cela ne veut pas dire que nous devions fermer les yeux aux aspects désagréables de l'existence. Les maîtres du *Vajrayâna* utilisent avec prédilection les lieux mortuaires et les terrains d'incinération pour leurs exercices de méditation, non pas pour susciter leur répulsion, mais pour se familiariser avec tous les aspects de l'existence et, surtout, pour faire de ces endroits, que les autres évitent, un moyen de se livrer en paix à leur effort d'approfondissement *(sâdhanâ)*.

Pour le débutant, de tels lieux et de telles considérations sont le chemin qui mène à l'impavidité, à la maîtrise sur l'horreur et le dégoût et à la conquête de la totale équanimité. Le Bouddha lui-même rapporte qu'au temps de sa préparation spirituelle il se rendait intentionnellement en des endroits déplaisants et solitaires pour, comme il disait, vaincre sa peur.

La réflexion sur des cadavres et autres exercices de ce genre, qui paraissent excessifs à des profanes, n'ont un sens que s'ils conduisent à cette intrépidité conférant aux êtres qui s'y exercent l'aptitude à regarder la réalité face à face et à reconnaître la véritable nature des choses, sans attraction ni répulsion. Mais le sens de ces considérations se perd lorsque nous ne sommes pas capables de nous y livrer sans dégoût. Celui qui combat le désir en créant de la répulsion ne fait que quitter le diable pour le démon. Nous n'avons aucune horreur du feuillage mort ou des fleurs fanées ; notre goût pour les fleurs n'est pas amoindri parce que nous savons qu'elles sont périssables.

Au contraire, la conscience de leur fragilité rend plus précieux leur épanouissement, de même que la fuite des heures et celle de la vie humaine confère à celle-ci une valeur particulière. Faire de ce corps corruptible le siège de l'impérissable, le temple de l'esprit, tout comme la rose fait de sa forme éphémère le siège de l'éternelle beauté, tel est le devoir de l'homme d'après la philosophie du Véhicule de Diamant *(vajrayâna)*.

Nous devons de la même manière envisager nos fonctions mentales. Alors le « moi » perd de lui-même son importance sans avoir le moindre effort à faire pour l'anéantir (ce qui ne ferait que renforcer son illusoire réalité) et sans nier son existence relative, ce qui conduirait à de nouvelles déceptions. Aussi longtemps que chacune de nos actions sert notre auto-affirmation et que chacune de nos pensées

tourne autour de notre intérêt ou de notre propre personne, toute négation du « moi » reste sans objet. En fait, il serait plus honnête, dans ce cas, d'admettre que nous possédons encore un « ego » ou, plus exactement, que nous sommes possédé par lui et que notre première espérance est de nous en libérer un jour.

La voie la plus sûre, à ce sujet, est de nous voir dans une perspective exacte, par rapport au monde qui nous entoure. c'est-à-dire dans la perspective universelle que nous a ouverte l'enseignement de l'Illuminé. Tant que nous voyons la vie seulement du point de vue limité de notre ordinaire conscience humaine, elle ne semble avoir aucun sens, tandis que si nous pouvions avoir l'image complète de l'univers, tel qu'il se reflète dans l'esprit d'un Illuminé. nous découvririons sa signification. Et celle-ci, ou ce que nous pourrions appeler la « suprême réalité », est ancrée dans le fait de la conscience elle-même et non n'importe où hors de nous-même. Et cette signification ne serait probablement plus exprimable en mots humains, sauf en symboles tels que « *samyak-sambodhi* », ou *Nirvâṇa*, ou *Prajñâ-pâramitâ*, etc. qui ne peuvent être expliqués et que le Bouddha refusa de définir, soulignant que nous devions nous-mêmes en faire l'expérience. Le sens de notre vie présente et de l'univers qu'elle nous révèle, gît dans le fait de conscience lui-même et nulle part hors de nous-même.

Que la vie « en soi » ait ou non un but, c'est à nous de lui *donner* un sens. Par les mains d'un artiste inspiré, une motte de glaise sans aucune valeur peut devenir une œuvre d'art inestimable. Pourquoi n'essayerions-nous pas. de même, de faire quelque chose de précieux avec la banale argile de notre vie? Notre existence et le monde où nous vivons ont exactement le sens que nous leur conférons.

« L'homme est tout juste aussi immortel que son idéal

et tout aussi réel que la force qu'il met à le servir ». Ces paroles du comte Keyserling indiquent la bonne direction. Les problèmes de valeur et de réalité sont affaire de notre attitude spirituelle et de notre réalisation créatrice, et non pas d'une objectivité abstraite.

Les Illuminés, ou l'état d'illumination, représentent la plus haute réalité, et ceux qui veulent réaliser cet état doivent suivre l'exemple du Bouddha : le sentier du *Bodhisattva*, qui ne souffre aucun subterfuge, dans lequel n'existe aucune possibilité de fuir les difficultés et les souffrances, et qui consiste dans la reconnaissance et l'acceptation de ce fait que l'illumination totale n'est pas possible si l'on n'est pas prêt à prendre sur soi les souffrances du monde entier. Car celui qui sent ne faire qu'un avec tout ce qui vit ne peut s'empêcher de ressentir, comme les siennes propres, les épreuves des autres. C'est seulement de cette sensation que lui vient la force d'agir pour la libération de tous les êtres et de trouver en elle sa propre rédemption.

C'est exactement en cela que le Bouddha s'éleva au-dessus des *Védas* et des *Upaniṣads*, grâce à quoi sa doctrine, au lieu de créer une nouvelle secte de l'hindouisme, s'éleva au rang d'une religion universelle.

A l'instant où, loin de fuir la douleur, nous l'assumons volontairement, cette douleur non seulement perd sa force et son caractère effrayant à notre égard, mais devient la source d'une vigueur nouvelle. C'est cette position qui conduisit le bouddhisme au-delà des enseignements védiques et upaniṣadiques et fit de lui une religion universelle.

Prendre sur soi la souffrance du monde ne signifie pas cependant qu'il faille la rechercher, l'ennoblir et s'y adapter à titre de pénitence, à la manière de certains ascètes hindous ou chrétiens. C'est là un extrême que le Bouddha a rejeté, comme il a rejeté la surestimation de notre bien-être. L'attitude bouddhique jaillit des profondeurs intérieures

du vœu de s'identifier avec tout ce qui vit et qui souffre.

Cette attitude ne nous empêche pas seulement d'attacher trop d'importance à notre propre souffrance — ce qui renforcerait notre conscience d'ego — elle nous aide, en outre, à la surmonter.

Le Bouddha n'a-t-il pas montré le même chemin à *Kisâ Gautamî*[1], lorsqu'il lui fit prendre conscience de ce que la mort est le lot uniforme de tous les êtres et qu'elle n'était pas seule dans son chagrin? Celui qui prend la souffrance sur soi dans un tel esprit a déjà remporté la moitié de la victoire, sinon la victoire tout entière.

Le Bouddha n'enseignait pas seulement une manière négative d'éviter la souffrance, sinon il aurait pour lui-même choisi le plus court chemin vers la libération, qui lui était ouvert au temps du Bouddha *Dipaṅkara*, et qui lui eût épargné les douleurs d'innombrables renaissances. Mais il savait que, seul, celui qui est passé par le feu purificateur de la souffrance peut parvenir à la suprême Illumination et, de cette manière, servir le monde.

Il n'était pas dans la nature de sa voie d'éluder la souffrance, mais bien de la vaincre, de la maîtriser (raison pour laquelle les Illuminés sont appelés non seulement des « *Bouddhas* », mais aussi des *Jînas*, des « Victorieux »),

(1) Une jeune mère dont le fils unique était mort si brusquement qu'elle ne pouvait comprendre cette chose et qui vint vers le Bouddha avec le cadavre dans ses bras, pour lui demander secours. Le Bouddha, ayant reconnu son état d'esprit, lui répondit : « Va dans la ville et rapporte-moi des grains de moutarde d'une maison où jamais personne n'est mort ». La jeune femme partit pour faire ce qui lui était demandé, mais ne trouva aucune maison que la mort n'eût jamais visitée. Elle comprit alors qu'elle n'était pas seule à souffrir et revint vers le Bouddha, donna la sépulture à son enfant mort et trouva sa paix intérieure.

de lui faire face et de la considérer non pas comme une affliction personnelle, mais dans sa totalité, sous son aspect universel.

C'est dans cet esprit qu'est conçu le vœu du *Bodhisattva* par tous ceux qui veulent suivre le sentier sacré de l'Illuminé : « Je prends sur moi le poids de toutes les souffrances. Je suis résolu à les supporter toutes. Je ne tournerai pas le dos, je ne fuirai pas, je ne tremblerai pas. Je n'abandonnerai pas, je ne renoncerai pas. Et pourquoi ? Parce que la libération de tous les êtres est mon vœu. Je travaille à l'instauration, parmi tous les êtres, de l'incomparable royaume du Savoir. Ce n'est pas seulement à ma propre libération que je suis occupé. Je dois contribuer à tirer tous les êtres de l'océan du *saṃsâra*, au moyen du véhicule de la parfaite connaissance »[1].

La réalisation de cet état de rédemption présuppose la victoire sur toutes les étroites limitations individuelles et la découverte, en son propre esprit, des réalités supra-individuelles. C'est l'expérience universelle dont l'esprit humain est capable et qui requiert, dès le début, une attitude universaliste. Car celui qui s'évertue en vue de sa propre libération ou dans l'intention d'arriver le plus vite possible à échapper à la souffrance, sans une pensée pour ses semblables, se prive ainsi du moyen le plus efficace de réaliser son but.

Qu'il soit objectivement possible de libérer le monde entier, cela n'est pas ici en question ; premièrement parce qu'il n'y a pas pour le bouddhiste quelque chose comme un monde « objectif » ; nous ne pouvons parler que du monde de notre propre expérience, que nous ne pouvons séparer du sujet expérimentateur ; deuxièmement parce

(1) Extrait abrégé du *Vajradhvaja-Sûtra* du *Sikṣâsamuccaya* de *Śântideva* XVI.

que l'état d'Illumination ne se situe pas dans le temps : il est une expérience d'une plus haute dimension.

Même lorsque, comme dans le cas du Bouddha *Śâkya-muni*, l'illumination s'est produite en un certain moment situé dans notre chronologie, nous ne pouvons pas identifier avec ce point temporel le processus de l'illumination. De même que, d'après la description du Bouddha lui-même, sa conscience traversa d'innombrables périodes temporelles dans ce monde, il traversa également d'innombrables périodes futures : en d'autres termes, l'infinitude du temps, qu'elle désigne le passé ou l'avenir, était pour lui un présent immédiat.

Ce qui, pour nous, se révèle comme le résultat progressif de cet événement par une succession dans le temps, n'est rien d'autre que ce qui était, dans l'esprit du Bouddha, comme une réalité présente et accomplie. Exprimé dans les termes de notre conscience en ce monde, l'universalité de l'esprit du Bouddha produisit un effet tellement durable que sa présence reste sensible jusqu'à nos jours et que le flambeau de la Libération, qu'il alluma voilà deux millénaires et demi, brille encore et continuera de briller aussi longtemps que des êtres auront besoin de lumière.

Il est de la nature de l'Illumination de ne connaître aucun exclusivisme (qui est la racine de toute souffrance), ni sur la voie de sa réalisation, ni après celle-ci, car elle brille sans être limitée, sans jamais s'épuiser et en laissant tout le monde y participer, semblable au soleil qui dispense sa lumière à tous ceux, sans exception, qui ont des yeux pour le voir, du sentiment pour éprouver sa chaleur et des organes pour en recueillir les forces vitales.

Tout comme le soleil encore qui, sans partialité, éclaire l'univers, agissant de manière différente selon la diversité des êtres et selon leurs aptitudes, fait celui qui est complètement illuminé. Bien qu'embrassant dans son esprit tous les êtres vivants sans exception, il sait que tous

who have eyes to see and sensitiveness to feel its warmth, or organs to absorb its life-giving forces.

And just as the sun, while illuminating the universe impartially, acts in different ways upon different beings, in accordance with their own receptivity and qualities, so the Enlightened One – though he embraces all living beings without distinction in his mind – knows that not all can be liberated at the same time, but that the seed of enlightenment, which he is sowing, will bear fruit sooner or later according to the readiness or maturity of each individual.

But since to an Enlightened One time is as illusory as space, he anticipates in the supreme experience of enlightenment the liberation of all. This is the universality of Buddhahood and the fulfilment of the *Bodhisattva*-vow through the 'Wisdom which accomplishes all works', the Wisdom of *Amoghasiddhi*.

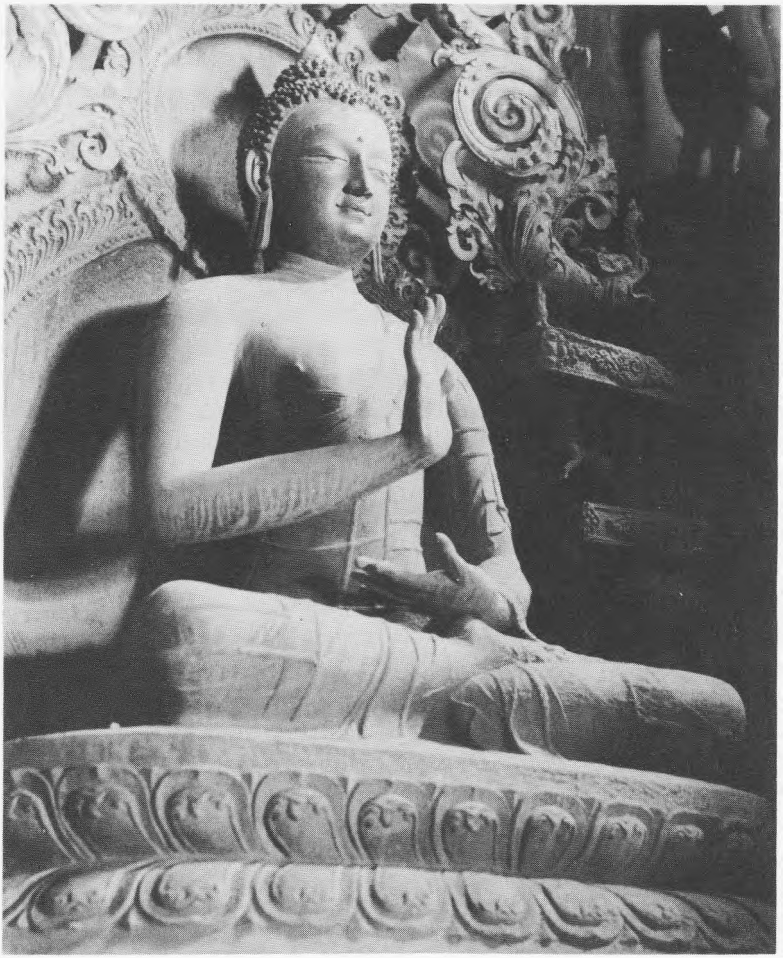
This All-Accomplishing Wisdom consists in the synthesis of heart and mind, in the union of all-embracing love and deepest knowledge, in the complete self-surrender to the highest ideal of human striving, which finds the force for its realization in the fearless acceptance of life's sufferings. For fearlessness is the gesture of *Amoghasiddhi*.

He who, inspired by this attitude, takes upon himself the *Bodhisattva*-vow at the feet of the Buddha, in the eternal presence of all the Enlightened Ones, may remember Tagore's deep-felt words:

'Let me not pray to be sheltered from dangers
but to be fearless in facing them.
Let me not beg for the stilling of my pain
but for the heart to conquer it.
Let me not look for allies in life's battlefield
but to my own strength.
Let me not crave in anxious fear to be saved
but hope for patience to win my freedom.'

SARVAMAṄGALAM!

Blessings to ALL!



AMOGHASIDDHI
The Gesture of Fearlessness

APPENDICE

I

Aperçu bibliographique

Les travaux ci-après de l'auteur publiés la première fois en anglais, ont été, dans le présent ouvrage, utilisés ou partiellement reproduits :

1. « *The Significance of OM and the Foundations of Mantric Lore* » (« Stepping Stones », Kalimpong, 1950/51).
2. « *Essays on the Bodhisattva-Ideal* » (« Stepping Stones », Kalimpong, 1950/51).
3. « *The Philosopher's Stone and the Elixir of Life* » (« The Mahâ Bodhi Journal », Calcutta, 1937).
4. « *Masters of the Mystic Path* » (« The Illustrated Weekly of India », Bombay, 1950).
5. « *The Tibetan Book of the Dead* » « The Times of India Annual », Bombay, 1951.
6. « *Principles of Tantric Buddhism* » (« 2500 years of Buddhism », Publications Division, Government of India, Delhi, 1956).
7. « *Time, Space and the Problem of Free Will* », Part II : « *The Hierarchy of Order Causality and Freedom* » (« The Mahâ Bodhi Journal », Calcutta 1955).

Un aperçu des autres publications de l'auteur se trouve dans les notes de diverses pages ci-dessus.

Les *Mahâyâna-Sûtras* qui ont été le plus souvent cités dans le texte du présent ouvrage, et notamment :

Mahâ-Prajñâ-Pâramitâ-Hṛdaya
Vajrachedikâ-Prajñâ-Pâramitâ-Sûtra
Lankâvatâra-Sûtra
Mahâyâna-Śraddhotpâda-Śâstra

sont, depuis, parus dans une traduction allemande sous le titre « *Meditations-Sûtras des Mahâyâna-Bouddhismus* », édition Raoul von Muralt, préface du Lama Anagarika Govinda, (Origo Verlag, Zürich, 1956).

On signale également au lecteur la parution, aux Éditions Rascher, des ouvrages suivants, en rapport étroit avec les thèmes traités dans le présent livre :

W. Y. Evans-Wentz : « *Le livre des morts tibétain* », Paris, 1958.

Hans-Ulrich Rieker : « *Das Geheimnis der Meditation* », (1953).

Hans-Ulrich Rieker : « *Die 12 Tempel des Geistes* » (1955).

Ce dernier ouvrage constitue, pour le lecteur qui veut être informé des particularités du *Kuṇḍalinî Yoga* et des autres systèmes yoguiques hindous, une excellente introduction, avec un grand nombre de précieux éclaircissements.

Parmi les traductions de textes tibétains mentionnés dans le présent travail, les œuvres suivantes sont parues en allemand :

W. Y. Evans-Wentz : « *Tibet's Great Yogi, Milarepa* ».

W. Y. Evans-Wentz : « *Le yoga tibétain et les doctrines secrètes* » (Paris, 1948).

W. Y. Evans-Wentz : « *The Tibetan Book of the Great Liberation* ». London (1954).

II

Méthode de translittération et de prononciation de mots hindous et tibétains [1]

La méthode de translittération adoptée pour le sanskrit et le pâli est également appliquée à l'écriture tibétaine, car celle-ci, en dépit de grandes différences dans la prononciation, est basée sur le système graphique hindou, dont nous reproduisons ci-après le schéma, en y ajoutant les cinq consonnes qui sont exclusivement tibétaines.

Voyelles

a i u ṛ (= ri) sont brèves
â î û e aï o au sont longues.

(1) La transcription des termes sanskrits de ce volume a dû être quelque peu modifiée par rapport à celle qui avait été adoptée dans les autres ouvrages de la collection *Spiritualités vivantes*.

Consonnes

A. *Les cinq classes*

	Muettes		Sonores		Nasales
		Aspirées		Aspirées	
Gutturales.....	k	kh	g	gh[1]	ṅ
Palatales.....	c	ch	j	jh[1]	ñ
Cérébrales.....	ṭ[1]	ṭh[1]	ḍ[1]	ḍh[1]	ṇ[1]
Dentales.....	t	th	d	dh[1]	n
Labiales.....	p	ph	b	bh[1]	m

B. *Consonnes non-classées*

En tibétain seulement | ts tsh dz ż z |

y r l v
ś ṣ s h [ḥ ṃ]

ḥ représente en sanskrit une expiration muette *(visarga)*, en tibétain un signe graphique non prononcé servant de base à une voyelle ou à un allongement (comme l'accent circonflexe en français).

ṃ (en sanskrit et pâli seulement), appelé *anusvâra* nasalise la voyelle précédente et se prononce comme une voyelle finale ou comme *ng* en allemand, ou encore comme une résonance de l'« m » (par ex. dans oṃ)

ṅ correspond à l'allemand « ng ». Il est employé, en sanskrit et en pâli à l'intérieur du mot seulement et en tibétain également comme son final.

(1) En pâli et en sanskrit seulement.

Dans toutes les consonnes aspirées le « h » ci-après est prononcé séparément et très audiblement :

kh comme dans l'allemand « Rückhalt »
th comme dans — « statthaft »
ph comme dans — « Schlappheit »
gh comme dans — « saghaft »
dh comme dans — « bildhaft »
bh comme dans — « lebhaft »
c correspond à « tch » comme tchèque
ch se prononce donc tch-h (allem. Klatschhaft)
j est comme dj dans le nom italien Giacomo
ñ = ng comme dans Nyassa.

Les voyelles se prononcent généralement comme en allemand ; cependant la différence entre les brèves et les longues est plus marquée. Les voyelles longues, dans les langues hindoues, portent le ton principal (p. ex. *Ânanda*, *tathâgata*, *asmimâna*, *nikâya*). L'accent tonique, dans les mots polysyllabiques à voyelles brèves, se place, en sanskrit comme en pâli, sur l'antépénultième (ex. *mándala*, *dássanam*). Quand l'avant-dernière syllabe d'un mot contient une voyelle longue ou une brève suivie d'une consonne double, elle porte l'accent (ex. *Tathâgata*, *ananga-vájra*, *Mahâyâna*). Dans les mots où la première et la troisième syllabes contiennent des voyelles longues, la première syllabe est accentuée (ex. *védanâ*, *śûnyatâ*). Dans les formations composées de deux ou plusieurs mots, chacun des mots d'origine conserve son accentuation (ex. *Rátna-sámbhava*, *Bódhi-sátlva*). Les mots dissyllabiques à voyelles brèves prennent l'accent sur la première syllabe (ex. *Vájra*, *dhárma*, *mántra;* au contraire : *vidyâ*, *mudrâ*).

Les lettres propres au tibétain ts, tsh, dz, ż, z, se prononcent de la manière suivante :

ts = « z » allemand, tsh = « zh » comme dans « schwatzhaft »,

ż = « j » français dans « journal »,
z = « s » doux comme dans « rose ».

La principale difficulté de la prononciation tibétaine repose sur le fait que l'orthographe, fixée depuis plus de mille ans, s'écarte sensiblement de la manière actuelle de prononcer, laquelle, au demeurant, diffère selon les provinces. Le Tibet occidental et Kams (à l'Est) se tiennent très près de la prononciation originelle, tandis que la langue du Tibet central, notamment de Lhassa, considérée comme la meilleure, est la plus fruste. Les aperçus suivants, où sont seules indiquées les principales déviations de la prononciation par rapport au mot écrit, peuvent donner au lecteur une idée approximative de la langue vivante, qui n'a rien de commun avec la raideur du mot écrit, vrai supplice pour la langue.

1. *Consonnes initiales muettes*

Dans les mots commençant par un groupe de deux ou trois consonnes, les lettres initiales ci-après sont muettes :

g, d, b, m, ḥ et aussi : r, l, s (ces dernières également devant une consonne ou même au milieu entre deux consonnes).

Exemples : *gsaṅ* = « sang » (secret) ; *dgu* = « gou » (9) ; *blama* = « Lama » ; *mchod-rten* = « tschörten » (stûpa) ; *ḥkhor-lo* = « Khorlo » (roue) ; *rluṅ* = « loung » (vent), *lṅa* = « nga » (5) *sgom* « gom » (méditation) ; *brda* = « da »; (signe) ; *brliṅ-ba* = « ling-va » (sûr) ; *bstan-pa* = « tämpa » (enseignement).

Exception : *lha* (dieu) où l'h après l est entendu.

2. *Consonnes modifiées*

y après p, ph, b m, modifie la prononciation de ces consonnes de la manière suivante :

py = *c* (« tch »), *phy* = *ch* (« tchh »)
by = *j* (« dj »), *my* = *ñ* (« ny »).

Exemples : *spyan* = « tchä » (œil), comme dans *spyan-ras-gzigs* = « tchä-rä-sî » *(Avalokiteśvara)* ; *phyag* = « tchhag » (main), comme dans *phyag-rgya* (« tchhag-gya »), *mudrâ* ; *byaṅ-chub* = « djang-tchhoup » (illumination), comme dans *byaṅ-chub-sems* (*bodhi-citta*, conscience illuminée) et *byaṅ-chub-sems-dpaḥ*, « djang-tchhoup-sémpa » *(Bodhisattva)* un être rempli de la conscience d'illumination.

gy n'est que dans certains cas prononcé comme « dj » ; exemples : *bstan-ḥgyur* = « *tanjur* » (« tändjour »), la doctrine *(bstan)* traduite *(ḥgyur)* ; ou encore dans *bkaḥ-ḥgyur* = « *Kanjur* » (« kándjour »), la parole (du Bouddha) traduite ; *dmyal-ba* = « nyalva » (enfer) ; *mya-ṅan* = « nya-ngan » (souffrance).

r, après *k*, *kh*, *g*, *d*, *p*, *ph*, *b*, fait de ces lettres des cérébrales :

kr et *pr* = ṭ
khr et *phr* = ṭh
gr, *dr*, *br* = ḍ

Exemples : *bkra-śis* = « ṭachi » (bénédiction, skt. : *maṅgalam*), comme dans « Tachi-Lama » ; *sprul-sku* = « tu[l]kou » (corps de transformation, skt. : *nirmâṇa-kâya*) ; *khro-ba* = « ṭho-va » (effroyable, skt. : *bhairava*) ; *hphraṅ* = « ṭhrang » (sentier le long d'un précipice) ; *grub-pa* = « ḍoub-pa » (état de complète réalisation), comme dans *grub-thob* (skt. : *siddha*) ; *dril-bu* = « ḍi[l]bou » (cloche), skt. : *ghaṇṭa*) ; *brag* = « ḍag » ou « ḍa » (rocher).

3. *Consonnes finales et voyelles modifiées*

d, *l*, *s*, sont muettes quand elles sont finales, mais modifient les voyelles antécédentes (à l'exception de *i*) de sorte que « *a* » devient « ä » (« è » ou, selon le cas, « é »), « *u* »

(prononcé comme « ou ») devient « ü » (« u » français), et « *o* » devient « ö » (« eu »).

n se comporte comme une consonne finale par rapport aux voyelles, de la même manière, mais est, cependant clairement prononcé.

Exemples : *rgyud* = « gyü » (tantra) ; *yod* = « yö » (est) ; *ḥod* = « ö » (lumière, comme dans *ḥod-dpag-med*, « Öpamé » (skt. *Amitâbha*) ; skad = « kä » (langage) ; *bod* = « pö » (Tibet) ; *sgrol-ma* = « dö[l]ma » ; *dṅul* = « ngü » (argent) ; *ras* = rä (calicot) ; *lus* = « lü » (corps) ; *chos* = « tschö » (skt. : *dharma*) ; *śes-rab* = « schä-rab » (sagesse ; skt. : *prajñâ*) ; *saṅs-rgyas* = « sangyä » (Bouddha) ; *gdan* = « den » (siège, trône) ; *bdun* = « dün » (7) ; *dpon-po* = « pömpo » (fonctionnaire, maître) ; *slop-dpon* = lobon (instructeur ; skt. : *âcârya*).

g, comme consonne finale est souvent à peine prononcée et abrège la voyelle antécédente. Si la deuxième syllabe du même mot commence avec une consonne, le g final de la première syllabe devient audible et n'a pas d'influence sur la voyelle antécédente.

L'accent, en tibétain, se place en général sur la première syllabe, c'est-à-dire sur la racine du mot.

Ces règles ne peuvent donner qu'une vue d'ensemble des tendances de la prononciation dans le « haut tibétain ». Les noms, titres d'ouvrages etc. plus ou moins connus, mentionnés dans le présent livre, sont, pour des raisons de simplification, rendus phonétiquement (ex. : Milarepa, Bardo-Thödol, Kargyütpa, Khadoma etc.) et leur translittération orthographique n'est ajoutée qu'aux endroits principaux ou à leur première mention. Toutes les expressions techniques relatives aux doctrines bouddhiques ou aux yogas hindous sont données en sanskrit, quand elles ne sont pas notées ailleurs.

III

Index alphabétique des noms propres et des termes sanskrits

Abhaya-mudrâ : 151.
Abhidamma (P.) ou *Abhidharma* : 58, 87, 89, 97, 305.
Absolu : 180.
Acte efficient : 378 (voir Karma).
Âdarśa-jñâna : 156.
Adhiṣṭhana : 328.
Âdi-Bouddha : 133, 292 sqq.
Advaya-vajra : 137.
Agañña-Suttanta (P.) : 102.
AH : 255.
Son créateur : 258.
La voie de l'action : 369, sqq.
Air (élément) : 167, 190, 251, 374.
Ajñâ-cakra : 195, 198, 248.
Âkâśa : 189, 191, 198, 215 sq., 256.
Akṣara : 183.
Akṣobhya : 114, 148 sq., 152 sq., 155 sq., 163, 253, 292, 372.
Âlaya-vijñâna : 98, 106, 113, 164.
Alchimie : 84, 165.
Amitâbha : 115, 149, 151, 166, 257, 264, 276, 286, 299, 322, 325, 355, 360, 365, 372, 376.
Amitâyus : 325 sq., 376.
Amoghasiddhi : 116, 151, 153, 166, 255, 263, 286, 334, 360, 371 sqq., 375, 378 sqq., 389.
Amour : 330.
Amṛta : 73, 85.
Anâhata-cakra : 194, 197, 244.
Ânanda (le disciple) : 234.
Ânanda-maya-kośâ : 205.
Anaṅgavajra : 137.
Anâtman : 142.
Anatomie mystique : 203.
Anatta (P.) : 112.
Aṅguttara Nikâya : 87.
Anna-maya-kośa : 204.
Apparitions dans le *Bardo Thödol* : 169 sqq.
Arahan ou *Arahat* : 51 sq., 53.
Arc-en-ciel : 90.
Art : 16.
Ârya-jñâna : 99.
Âsraya : 111 sq.
Asuras : 356, 358.
Atman : 60, 132, 182.
Atome : 192.
Aura : 228, 273, 320.
Aurobindo (Srî) : 92, 179.
Avalokiteśvara : 182. 276, 299, 313, 323, 325, 331 sqq., 334, 339 sq., 352, 364, 389.
Avalon (Arthur) : 199, 273 (v. Woodroff).
Avidyâ : 179.

Bardo-Thödol (T.) : 158, 161, 164 sqq., 169 sqq., 233 sq., 285, 291, 293, 354, 365, 372.
bar-do-thos-grol (T.) : 156.
bDe-mchog (T.) voir *Demchog*.
Bénédiction finale : 401.
Bhagavân : 303.
Bhakti : 26, 153 sq.
Bhattacharyya (Benoytosch) : 127, 277.
Bhûmi-sparśa-mudrâ : 148.
Bija : 22, 81, 113, 196.
Bindu : 81, 160, 183, 231, 258.
Bodhi : 76, 130, 166.
Bodhi-citta : 84, 111, 112, 120, 147, 230, 240, 279, 391.
Bodhisattva : 50, 62, 136, 291, 311, 329, 332, 372.
(idéal du) : 58.
(sentier du) : 60, 389 sqq.
(action du) : 115.
(le vœu du) : 116, 399, 401.
Bodhisattva-Mahasattva Vejuria : 374.
Bodhyaṅga : 112.

Bouddha : 34 sq., 40 sq., 47 sq., 177 sqq., 224, 228 sq., 249, 371 sqq., 377.
Bouddhas des six royaumes : 356.
Bouddhas guérisseurs : 357.
Bouddhéité : 155, 276, 280, 292, 379, 392, 401.
Bouddhisme
— Expérience vivante : 42.
— Nature essentielle : 49, 237.
— Religion universelle : 58.
— et le corps : 93.
— et la vie : 390.
(aspiration du —) : 109.
Brahmâ : 192.
Brahman : 22 sq.
Brahmanas : 26.
Brahmanisme : 129.
Byan-chub (T.) : 130.

Cakras : 139, 183 sq., 221, 249 sqq., 271.
Cakra-yoga : 236.
Canaux fluidiques (*nâdîs*) : 185 sq.
Caractère : 344.
Causalité : 382 sqq.
Causes-racines : 336, 359.
Centres psychiques : 184 sqq., 191 sq., 193 sqq., 200 sqq., 234, 243 sqq., 256 sqq., 259, 291.
Cerveau : 185 sq.
Champs d'incinération : 269.
Châṇḍogya Upaniṣad : 21, 220.
Christ : 334.
Cintamani : 78, 165.
Citta : 258.
Cittâkaśa : 190.
Conception dualiste (origine de la —) : 91 sq.
Connaissance du Grand Miroir : 114.
Conscience : 46, 100, 115, 147, 157, 159, 306 sqq., 345, 384, 392.
— illuminée : 248.
— infinie : 75.
(instants de —) : 90, 94 sq.
— universelle : 98 sq.
(siège de la —) : 186.
— supraindividuelle : 240.
Contemplation : 123 sq., 142 sqq., 151, 160, 226, 309, 388.
Corps et esprit : 228, 394.
Corps humain : 207.
Corps physique (sublimation du —) : 305.
Corps subtil : 221.
Corps universel : 289, 300.
Cosmos : 159.
Courants de forces : 215 sqq.
Croissance spirituelle : 49.
Cundi : 135.
Curtis (A. M.) : 195.

Dâkinî : 193, 241, 268 sq., 274 sq., 285 sqq.
Damaru : 275.
dam-tschig-pa (T.) : 154.
dam-tshig sgrol-ma (T.) : 153.
Dâna-mudrâ : 114, 165.
David-Neel (Mme) : 29, 223.
dbu-ma-rtsa (T.) : 141.
Demchog-tantra : 233, 254, 263, 273, 279.
Démonologie : 128.
Désir amoureux : 225.
Détachement des nœuds : 234 sqq.
Déterminisme : 382 sqq.
Devas : 152, 340.
Dhamma (P.) (v. *Dharma* skt.) : 38, 46, 61.
Dhammapada (P.) : 86, 138, 228, 237, 329.
Dhâranî : 37.
— *pitaka* : 126.
Dharma (v. Dhamma) : 148, 225, 275, 278, 321, 372.
Dharma-dhâtu : 251.
Dharma-kâya : 308, 310 sqq.
Dharma (v. *Dhamma* P.) : 93, 147, 278, 299 sq., 319, 321, 372, etc.
Dharma-cakra : 113.
Dharma-canda : 112.
Dharma-dhatu-jñâna : 155, 161.
Dharma-kâya : 116, 156, 170, 292, 308, 310, 316 sqq., 335, 380.
Dhâtu : 140, 251.
Dhyâna : 114, 151, 226, 300, 374.
— *mudrâ* : 149.
Dhyâni-Bodhisattvas : 82, 156.

Dhyani-Bouddhas : 82, 113, 122, 136, 143, 147 sqq., 152, 154, 159 sqq., 247, 249 sqq., 260, 291, 354 sq., 357, 373.
Dieu créateur : 133.
Digha-Nikâya : 75, 102, 227, 312.
Dimension (quatrième) : 313.
Dissolution et intégration : 142.
Divinités buveuses de sang : 280, 284, 291.
Divinités détentrices du savoir : 287, 356, 360.
Doctrine des trois corps : 299.
Dôlma (T.) : 167.
Dorje (T: *rdo-rje*) : 81 (voir *Vajra*).
Dutt (Nalinaksha) : 303.
Dvâdasâyatanâni : 139.

Eau (élément) : 190, 250, 252, 374.
Egalité de tous les êtres : 167.
Egoïsme : 336.
Elie (le prophète) : 271.
Elixir de vie : 73, 85 sq., 247.
Envie : 294.
Epanouissement des Sagesses transcendantes : 116.
Esotérisme : 32, 45.
Espace : 163, 300, 388.
— et mouvement : 189 sqq.
Esprit et matière : 86.
Etat « post mortem » : 354.
Evans-Wents (W. Y.) : 233, 267, 273, 295.
Existence et Illumination : 391.
Expérience pratique : 143.
(au-delà de l'—) : 282.
Expérience spatiale de la méditation : 160.

Feu (élément) : 190, 225, 250, 374.
intérieur : 222, 231 sqq.
Fonctions mentales : 105.
Force du destin : 380.
Forces psychiques : 67.
Forme et Esprit : 309, 315.
Forme (la) et le Vide : 316.
Formes-apparitions : 277.

Gaekwad : 137, 140, 277.
Gaines (les cinq) de la conscience : 203 sqq., 207.
Gautama (le Bouddha) : 121.
Glasenapp (H. von) : 125, 135.
Goddard (D.) : 99, 234, 281, 335, 374.
Gœthe : 394.
gos-dkar-mo (T.) : 149.
Gourou : 31, 192.
Grand Vide : 158.
Grub-pa (T.) : 68.
Grub-thob (T.) : 68.
Guénon (René) : 213.
Guenther (H. V.) : 133, 240.
Guhyasamâja-tantra : 127, 140.

Haine : 294.
HAM : 242, 248.
Harmonie : 380 sq.
Héraclite : 97.
Herbert (Jean) : 116, 319, 385.
Herukas : 278 sq.
Hiéroglyphes : 114.
Hînayâna : 52.
Hindouisme : 127, 132.
HRÎH : 157, 258, 326 sqq.
Hui-Neng : 162.
HÛM : 174 sqq., 231, 257, 261 sqq., 266 sqq., 278, 290 sqq., 326.

Idâ-nâdî : 140, 216, 219, 238 sq., 246.
Iddhi (P.) : 67.
Identité essentielle : 114, 376.
Ignorance : 294, 344, 348, 358.
Illumination : 112, 120, 131, 136, 146, 278, 280 sqq., 331, 335, 380, 391 sqq., 397, 400.
Illuminé (nature d'un —) : 145, 229, 379, 397.
Illusion : 351.
Impermanence : 89, 96, 111, 338.
Impermanence (les six royaumes de l'—) : 332 sqq.
Inaudible (son) : 15.
Individu : 379.
Indrabhuti : 140, 149.
Inspiration : 226.
Intégration : 161.
Intellect : 246 sq.
Interdépendance des fonctions physiques et psychiques : 215.
Îśâ Upanişad : 179.

Jâgrat : 24.
Jaïnisme : 26.
Jäschke : 238, 362.
Jhana (P.) : 74, 150.
Jînas : 398.
Jiryo Masuda : 376.
Jñâna : 328.
Jñâna-siddhi : 149, 156.
Jñeyâvaraṇa : 112.
Juge des morts : 339.

Kaiserling (*Comte*) : 397.
Kâla-cakra : 128.
Kalpa : 302.
Kalpataru : 340.
Kâma : 112.
Kaṅkanapa (gourou) : 77, 79.
Kâraṇḍa Vyuha : 323, 366.
Kargyüpta (école de) : 140, 158, 232.
Karma : 40, 87, 91 sq., 151, 284, 308, 330, 344, 378 sqq.
Karuṇâ : 51, 167, 279, 328.
Kathâ-Upaniṣad : 236.
Kavi : 17.
Kâya : 279.
Kazi Dawa Sandup (Lama) : 158, 171, 273, 351, 353, 357.
Khadoma : 222, 269 sqq.
Kisâ Gautamî : 398.
Kleśâvaraṇa : 112.
Kliṣṭa-manovijñâna : 106.
Kośa : 204.
Krishnamurti : 385.
Kûlacûdâmaṇi-Tantra : 130.
Kuṇḍalinî : 192, 266 sqq., 271 sqq.
Kuṇḍalinî-yoga : 193, 234.
rKyaṅ-ma-rsta (T.) : 140.

Laden La : 267.
Lalitavistara : 267.
Laṅkâvatara-Sûtra : 98 sq., 101, 105.
laya-krama : 142, 170.
Lechter, Melchior : 20.
Libération (voir aussi : Réalisation) : 24 sq., 40, 53, 171, 366, 387.
Libération du monde entier : 399, 401.
Lieux mortuaires : 394 sq.
Limite du pensable : 282.
Liṅga-śarira : 215.
Locanâ : 148, 164.
Logos : 28.
Loi (la) et la libre-volonté : 378, 380 sq., 387.
Lotus : 118 sqq., 186.
Lotus aux mille pétales : 199, 236, 242.
Lotus du quintuple épanouissement : 168.

Mahâbhûtas : 22, 75, 139, 190.
Mahâmudrâ : 136, 141.
Mahâprajñâpâramitâ-Hṛdaya : 113.
Mahâsâṅghikas : 37.
Mahâsukha : 131, 265.
Mahâsukhaikarûpa : 137.
Mahâyâna : 50, 52, 59, 62, 81, 128, 178, 299, 304, 361, 392.
— *Śraddhotpâda-Śastra* : 106, 310, 319, 335.
Maitrayana Upaniṣad : 23.
Maitreya (*Bodhisattva*) : 313 sq., 389.
Maitrî : 114, 167.
Majjhima Nikâya : 38, 95, 220.
Mâmakî (T.) : 165.
Manas : 23, 97, 98 sqq., 103 sq.
Maṇḍala : 82, 126, 133, 144, 153, 156 sq., 247, 254, 260, 279, 285 sqq., 325, 373, 376.
Mâṇḍûkya-Upaniṣad : 23.
Maṇi : 63, 74 sq., 76, 80 sq., 109, 326.
Maṇipûra : 194, 197, 222, 244, 261 sq., 276.
Manjusri (*Bodhisattva*) : 71.
mañjuśrîmûlakalpa : 126.
Mano-maya-kośa : 205, 215.
Mano-vijñâna : 115.
Mantra : 17, 30 sq., 40 sq., 116, 124, 254, 278, 363 sq.
Mantra (le grand) : 297, 323 sqq., 337.
Mâra : 138, 181, 280.
Marpa : 233.
Masuda (Jiryo) : 302.
« Materia prima » : 39, 239.
Mâyâ : 302, 306 sqq., 328.
Méditation : 136, 144, 152 sqq., 206, 208 sqq., 222 sq., 254, 270, 324, 374, 393.
Mental : 386.
Mercure : 74.
Mère divine : 149.

Mère de l'espace céleste : 158, 162.
Méru (mont) : 82, 162, 216.
Microcosme et macrocosme : 126.
Milarepa : 41, 55, 140, 232 sq., 238, 261, 351.
Miltasch (Alwin) : 383.
Moi (Illusion du) : 47, 395 sq.
Monde phénoménal : 150, 274.
Moi (puissance du) : 15 sq.
Mudrâ : 124, 126, 136, 159.
Mûlâdhâra : 192, 197, 219, 244, 277.
Multidimensionnalité : 323, 331.
Muṇḍaka Upaniṣad : 23, 236, 245, 271.
Mystère du corps, de la parole et de l'esprit : 290, 317.
Nâdîs : 185, 203 sq., 271, 277.
Nâdî-yoga : 236.
Nâgabodhi : 72 sq.
Nâgârjuna : 69 sq., 74, 85, 120, 127, 314.
Naissance conditionnée : 342 sqq., 348 sqq., 387.
Naljorma : 222.
Nama
nâma-rûpa : 90.
nam-mkhah (T.) : 189.
Naropa : 140, 233.
Nescience : 294, 344 (voir Ignorance).
Nietzsche : 226.
Nihsvabhâvâ : 137.
Nimmita-Bouddhas : 305.
Nirmaṇa-Kâya : 251, 300, 310 sqq., 365.
Nirvâṇa : 76, 120, 137, 147, 366, 396.
Novalis : 15, 186, 283, 389.
Nyânaponika Thera : 210.
Nyingmapas : 157.

Octuple sentier : 371.
OM : 21 sq., 26, 35, 56 sq., 59 sq., 108, 177 sqq., 258, 289.
OM MANI PADME HÛM : 30, 297, 323, 326, 362, 371.
Orgueil : 294.
Osahama Faust : 376.

Pacceka-Bouddha (P.) : 51 sq.
Padma : 115, 117 sqq., 326.
Padma sambhava : 138, 173, 267 sqq., 274 sqq.
Pâṇḍaravâsinî : 149, 166.
Paon : 166.
Paradoxes (recours aux —) : 375.
Pâramitas : 301.
Parâvrtti : 111.
Passions : 342.
Percée (la) : 279 sqq.
Personnalité : 321.
phuṅ-po (T.) : 140.
phyag-rgya-chen-po (T.) : 136.
Pierre des Sages (voir Pierre philosophale).
Pierre philosophale : 65, 74 sq.
Piṅgalâ-nâdî : 140, 216, 238 sq., 246.
Pîti-sukha (P.) : 227.
Plénitude (notion de) : 110.
Plexus sacré : 194.
Plexus solaire : 194.
Plutarque : 173.
Poésie : 15, 18.
Polarité : 133 sq., 141, 217, 352 sqq., 360.
Pott (P. H.) : 331.
Prajñâ : 26, 51, 130, 148, 272, 285, 312, 328, 377.
— contre *Śakti* : 126.
Prajñâ-pâramitâ : 135, 137, 280, 310, 375, 396.
Prâṇa : 139 sq., 190, 203, 208 sqq., 242, 251, 257, 373, 375.
Prâṇâ-mâya-kośa : 205, 209, 215.
Prâṇâyâma : 203, 211, 275.
Praṇidhâna : 328.
Pratyavekṣaṇa-jñâna : 115, 150.
Pretas : 338, 341, 359, 365.
« Prima materia » : 66.
Progrès et régression : 43.
Pythagore : 28.

Râja-yoga : 217.
RAM : 222.
Râmana Maharshi : 229 sq., 319.
Ratana-sutta (P.) : 38.
Ratnasambhava : 114, 148, 165, 256, 292, 360, 372, 376.
Ravissement : 301.
Réalisation (v. Libération) : 311 sqq.
Réalité : 96, 187, 274, 293.
Réalité (les trois plans de la —) : 299.

Réalité intemporelle : 385.
Rechung (T.) : 233.
Rédemption : 334.
Renaissance : 339, 341, 346.
Renversement intérieur : 103 sqq.
Respiration : 211 sq.
Rg-veda : 22, 225.
Rilke (R. M.) : 20, 111, 389.
rin-chen-hbyuṅ-gnas (T.) : 148.
Rinzai : 376.
rluṅ (T.) : 257, 286.
ro-ma-rtsa (T.) : 140.
Rosenberg : 150.
Roue de la vie : 337 sq., 341, 344.
Royaumes (les six) : 343, 352, 359, 361 sqq.
Rûpa : 87 sq., 113.
Rûpa-skandha : 114, 146.

Sabba-Kâya (P.) : 209.
Saddha (P.) : 34, 36, 61.
Sadhaka : 137, 140, 173, 276, 365.
Sâdhanâ : 153, 304, 394.
Sâdhanamâlâ : 277.
Sagesse analytique : 150.
Sagesse de l'Egalité : 165, 355.
tout accomplissante : 378 sqq.
Sagesse semblable au Miroir : 164, 180, 253, 372.
Sagesse transcendantale : 137, 371, 376, 378.
Sagesses (les cinq —) : 147, 155, 294 sq., 355, 358.
Sahasrâra-padma : 194, 198, 236. 244, 326.
Śakti : 26, 126 sqq., 131 sq., 141, 192.
Śâkyamuni : 113, 400.
Salâbandha (le roi) : 85.
Sam : 197.
Samâdhi : 37.
Samantabhâdra : 292.
Samatâ : 108, 112.
Sâmaveda : 22.
Saṃbhoga-Kâya : 205, 251, 300 sq., 312.
Saṃjñâ : 146.
Saṃsâra : 108, 120, 137, 147, 230, 246 sq., 338, 366, 399.
Saṃskâra : 115, 146, 344, 378 sqq.
Samyak-sambodhi : 116, 396.
Samyutta Nikâya : 87.
Sandhyâ-bhâsâ : 68, 137 sq.
Saṅgha : 38, 78, 148.
Śankarâchârya : 127.
Śânta : 280.
Śantideva : 391.
Sarat Chandra Das : 347.
Sarvabouddha-dâkinî : 277.
Saṭcakranirûpanam : 220.
Satipaṭṭhâna (P.) : 210.
Satori : 164.
Seigneur de la danse : 286.
Śes-rab (T.) : 130.
Sextuple félicité du yogin : 238.
Sgrol-ma (T.) : 151.
Shabda : 17, 30.
Shelley : 330.
Siddhârtha : 119, 267.
Siddhas : 68 sq., 92, 110, 134, 267.
Siddhis : 67, 101, 228, 371.
Śiva : 129, 131.
Skandhas : 93, 111, 140, 146, 155.
Saṃjñâ-skandha : 94.
Saṃskâra-skandha : 94.
Vijñâna-skandha : 94.
Soif de vivre : 346.
Son créateur (mantrique) : 27, 239.
Souffrance du monde : 397.
Śraddha (P.) : 172.
Sthûla-śarira : 206, 215.
Stoṅ-pa-ñid (T.) : 130.
Strauss (Otto) : 225, 363.
Stûpa : 260.
Substance : 66 sq.
Śugs (T.) : 190.
Śûnyatâ : 24, 84, 103, 113, 130, 141, 148 sq., 156 sq., 183, 224, 270, 274, 282 sq., 376.
Śunyavâdins : 122, 158.
Superstitions : 34.
Sûraṅgama-Sûtra : 61, 234, 365, 373.
Suṣumnâ : 140, 216, 223, 239, 244.
Susupti : 24.
Sûtras : 330.
Suzuki (D. T.), 99, 283, 314, 321, 329, 377.
Svâdhiṣṭhâna-cakra : 193, 252.
Svâhâ : 278.
Svapna : 24.
Svâtantriya : 24.
Syllabes-germes : 220, 255, 259.

Syllabes sacrées (les six —) et les six royaumes : 361 sqq.
Symbole : 19, 65 sq.
Symboles mantriques : 185, 265.
Symbolique : 159.
— des processus méditatifs : 253.
Synthèse du cœur et du cerveau : 131.
— des cinq Sagesses : 261 sqq.

Tagore (Rabindranath) : 179, 401.
Tanha (P.) : 138.
Tantras : 122 sqq., 125 sq., 138, 141, 184 sq., 249 sq., 266, 272.
Tantrisme : 127 sq., 132 sq., 221.
Tao Te Ching : 333.
Tapas : 222 sqq
Târâ : 151 sqq.
Tathâgata : 281, 301, 310, 320, 372.
Tathatâ : 155, 283.
Tattva-bîja : 197.
Tattvayoga : 137.
Tejas : 228, 231.
Temps et conscience : 400.
Terrains d'incinération : 394 sq.
Terre (élément) : 165, 252, 374.
Thabs (T.) : 130.
Theravâdins : 37, 52, 56, 97, 139, 210, 303.
thig-le (T.) : 160, 183, 231.
Thos (T.) : 172.
Tipitaka (P.) : 51.
Titans : 340.
Townshend : 382.
Tradition mantrique : 33.
Traité des six doctrines : 239.
TRAM : 256.
Transmutation : 112.
Tri-ratna (ti-ratana, P.) : 78.
tshor-baḥi-phuṅ-po (T.) : 94.
gTum-mo (T.) : 191, 206, 222 sq., 243 sqq., 262.
Turîya : 24.

Udâna : 236.
Univers : 188, 316, 333, 374, 382.
Upaniṣads : 60, 397.
Upâya : 130 sq.
Upekṣâ : 51.

Vâhana : 197.
Vaipulya-Sûtras : 126.
Vairocana : 113, 147, 152 sqq., 156, 163, 258, 325, 354, 358.
Vaisalî (Concile de —) : 56 sq.
Vajra : 78, 83 sq., 156, 295.
Vajrachedika : 81.
Vajradhvaja-sûtra : 399.
Vajrakâya : 323.
Vajrâsana : 80.
Vajrasattva : 156, 267, 281, 290, 299, 375.
— *Akṣobhya* : 257, 354, 360.
Vajrayâna : 81, 122, 125, 128, 133 sqq., 178, 281, 299, 313, 394 sq.
Vajrayoginî : 222, 239, 241, 275.
Vâk : 279.
Vaṃ : 197.
Vâyu : 208, 212, 257.
Védas : 397.
Vedanâ-skandha : 94, 114, 146.
Véhicule (petit et grand) : 371.
Veltheim-Ostrau (Dr von) : 229.
Verbe : 28.
Vibrations : 382.
Vide : 162, 265, 316.
Vidyâ : 136, 179, 272.
Vidyâdhara : 37.
Vie (le Bouddhisme devant la —) : 390, 396.
Vijñâna-maya-kosâ : 205, 215.
Vijñâna-skandha : 112, 146.
Vijñâptimâtra-siddhi-śastra : 114, 116, 155, 376.
Vijñânavâdins : 29, 97, 102, 155, 158.
Viññânam anidassanam (P.) : 76.
Vipâka : 90 sq.
Visuddha-cakra : 194, 244, 276.
Visuddhimagga (P.) : 76, 96.
Viśvavajra : 334, 373.
Vivekânanda : 217.
Voie du milieu : 371.
Voie Universelle : 56.

Waddell (L. A.) : 31.
Wai Tao *(bhikshu)* : 234, 281.
Wong-Mou-Lams : 162.
Woodroff (Avalon) : 132.

Yab-yum (T.) : 136, 280, 285.
Yama : 182, 331.
Yantra : 124, 324.
Ye-šes-pa (T.) : 154.

Yoga : 309, 375.
— tantrique : 187.
— du feu intérieur : 232, 243 sqq.
— des six enseignements : 271 sq.
Yogâcârins : 110, 122.
Yogâvacara : 193.
Yuganaddha : 136 sq., 241.
Yum (T.) : 133, 152.
Yum-mchog ma-ma-ki (T.) : 165.

Zen (Bouddhisme) : 68, 322, 377.
Zimmer (Heinrich) : 31, 132, 143, 263, 294, 324.

TABLES

Table des illustrations

I. — Reproductions de plastique tibétaine
par
Li Gotami
(Membre de l'expédition de Tsaparang)

Frontispice : Avalokiteśvara, à qui la formule om mani padme hûṃ est consacrée
Planche I : Vairocana, personnifiant la Sagesse de la Loi universelle..... 14
Planche II : Ratnasambhava, qui personnifie la Sagesse dans l'identité des êtres..... 64
Planche III : Amitâbha, personnifiant la Sagesse de la vision intérieure..... 118
Planche IV : Akṣobhya, qui personnifie la Sagesse du Grand Miroir..... 176
Planche V : Koumboum, le temple des cent mille Bouddhas..... 296
Planche VI : Avalokiteśvara aux mille bras et aux onze têtes, symbole de la compassion agissante..... 298
Planche VII : Amoghasiddhi, qui personnifie la Sagesse tout-accomplissante..... 370
Planche VIII : Amoghasiddhi dans le geste de l'impavidité..... 402

Les statues dorées reproduites en frontispice et dans les pl. I, II, IV et VIII, plus grandes que nature, se

trouvent dans le temple de *Tsaparang* (Tibet occidental), dont la fondation est attribuée au *Lotsava Rinchen Zangpo* (965[?]-1054). Elles appartiennent aux meilleurs exemplaires de l'ancienne plastique tibétaine, qui atteignit son apogée à cette époque. *Tsaparang* et *Tholing* étaient, au temps de *Rinchen Zangpo*, les centres principaux de la culture tibétaine et la résidence du souverain de l'empire tibétain de l'ouest. L'expédition de *Tsaparang*, entreprise par l'auteur (1947-1949), a contribué à l'exploration des trésors artistiques de cette ville en ruines, abandonnée depuis des siècles et tombée dans l'oubli.

Les statues gigantesques d'*Amitâbha* (pl. III) et d'*Amoghasiddhi* (pl. VIII), qui datent vraisemblablement du XV^e^ siècle, se trouvent dans le *Koumboum*, le temple des « cent mille Bouddhas » *(sku-ḥbum)* à *Gyantsé* (Tibet central). *Amitâbha* et *Amoghasiddhi* sont représentés dans les riches parures du *Sambhogakâya.*

L'*Avalokiteśvara* aux mille bras (pl. VI) est une statue tibétaine moderne qui se trouve dans le temple du couvent *Yi-Gah Chöling* (Ghoom), aux environs de Darjeeling.

La matière de ces statues est la glaise durcie qui, dans l'atmosphère sèche du Tibet, atteint presque la consistance et la stabilité de la pierre. Constitue une exception : la gigantesque statue métallique d'*Akṣobhya.*

II. — Dessins au pinceau
d'après les représentations de la tradition tibétaine

	Pages
1. Le *Gourou Nâgârjuna*	70
2. Le *Gourou Kaṅkanapa*	79
3. *Le Vajra*, ou Sceptre de diamant	83
4. La Roue de la Vie (calquée par Li Gotami)	337

III. — Diagrammes

Pages

1. *Manas*, lieu de rencontre de la conscience individuelle et de la conscience universelle..... 100
2. Le lotus ou *maṇḍala* des cinq *Dhyâni-Bouddhas*. 168
3. Schéma simplifié des centres de force psychique, d'après la tradition du *Kuṇḍalinî-yoga*..... 200
4. Les quatre centres supérieurs..... 201
5. Les trois centres inférieurs..... 202
6. Les cinq gaines *(Koṡas)*..... 207
7. Les centres psychiques dans le yoga du feu intérieur..... 244
8. Rapports entre centres, éléments, syllabes-germes et *Dhyâni-Bouddhas*..... 259
9. Éléments formatifs du *Chorten (stûpa)*..... 260
10. La symbolique de la syllabe-germe HÛṂ..... 264
11. *Maṇḍala* des Divinités détentrices du savoir, d'après le *Bardo Thödol*..... 287
12. *Maṇḍalas* des trois centres supérieurs..... 289
13. Schéma simplifié de la roue de la vie..... 343
14. Rapports entre les *Dhyâni-Bouddhas* et les six syllabes sacrées, et les six royaumes du Monde de l'impermanence..... 359

IV. — Symboles et syllabes-germes

1. La roue aux huit rayons *(cakra)* et la syllabe-germe OṂ..... 13
2. Le triple joyau *(Maṇi)* et la syllabe-germe TRÂṂ..... 63
3. Le lotus *(padma)* avec, au centre, la syllabe-germe HRÎḤ..... 117

Pages

4. Le *Vajra* aux neuf rayons et la syllabe-germe HŪṂ. 175
5. Le lotus porteur du OṂ MAṆI PA-DME HŪṂ, avec, au centre, la syllabe-germe HRĪḤ..... 297
6. Le double-vajra avec, au centre, la syllabe-germe ĀḤ..... 369

Remarque

A. — *Au sujet des signes graphiques :*

Toutes les paroles et syllabes mantriques tirent leur origine du sanskrit, et sont écrites, avec les caractères du tibétain imprimé usuel *(dbu-can ;* prononc. « *U-tchen* ») ou bien avec ceux, particulièrement décoratifs et traditionnellement sacrés, de l'écriture hindoue du VII^e^ siècle ap. J.-C. *(Lantsa)*, variante de la *devanâgarî* ou « langue des Dieux » *(lhaḥi yi-ge)* comme l'appellent encore aujourd'hui les Tibétains. Les cinq syllabes-germes du lotus à quatre pétales sur la page de titre de la troisième partie sont un exemple d'écriture ancienne Lantsa. Toutes les autres reproductions de graphisme tibétain sont du genre indiqué en premier lieu *(dbu-can)*.

B. — *Au sujet des Symboles :*

I. La roue de la Doctrine de l'universelle Loi *(dharma-cakra)* est le symbole de Vairocana, qui est présenté dans le geste de la « mise en mouvement de la roue de la Doctrine » c'est-à-dire comme premier moteur. Sa syllabe-germe est OṂ, le son mystique exprimant la tout-embrassante expérience de l'universalité et de la liberté spirituelles. C'est pour cela que OṂ se tient au centre de

la roue, dont les huit rayons représentent l'octuple sentier du Bouddha qui, du monde changeant, du monde de l'éternel retour, conduit au centre de la Libération (dans OM). L'octuple sentier *(aṣṭâṅgika-mârga)* consiste dans les éléments ci-après :

1. Parfaite vision *(samyag dṛṣṭi)*
2. Parfaite résolution *(samyak samkalpa)*
3. Parfaite parole *(samyak vâk)*
4. Parfaite action *(samyak karmânta)*
5. Parfaite manière de vivre *(samyag âjîva)*
6. Parfait effort *(samyag vyâyâma)*
7. Parfaite souvenance *(samyak smṛiti)*
8. Parfaite concentration *(samyak samâdhi)*

Ce mot de « parfaite », je ne l'emploie pas ici dans un sens final, statique ou absolu, mais dans celui de *plénitude* d'action et d'attitude mentale qui peut s'établir à chaque phase de la vie, à chaque degré de notre développement spirituel. C'est pour cela que chacun des huit pas du Sentier est caractérisé par le mot *samyak* (pâli : *sammâ*, tib. : *yaṅ-dag*). C'est un mot dont l'importance a été constamment méconnue et qui a été généralement rendu par l'adjectif faible et nébuleux « *juste* » (right) qui confère à la formule un goût de moralisme dogmatique tout à fait étranger à la pensée bouddhique. Des concepts tels que « juste » et « injuste » ont toujours constitué des pommes de discorde et ne mènent nulle part. Ce qui est juste pour l'un peut être injuste pour l'autre. Mais *samyak* a une signification plus profonde, plus forte et plus définie qui est : perfection, plénitude totalité d'une action ou d'un état d'esprit, contrastant avec quelque chose fait d'un cœur divisé, incomplet ou unilatéral. Un *Samyak-Sambouddha* est un Etre pleinement, totalement et complètement illuminé, et non pas seulement un « Etre juste Illuminé ».

Samyak dṛṣṭi signifie donc plus que la « vision droite » ou un accord avec certaines idées préconçues, religieuses ou morales. Il veut exprimer une totale et non-unilatérale vision des choses, une attitude spirituelle non-préconçue, qui reconnaît la nature de l'existence conformément à la Réalité. Au lieu de fermer nos yeux à tout ce qui est déplaisant ou douloureux, nous regardons en face le fait de la souffrance ; ce faisant, nous en découvrons la cause et, plus encore, que cette cause est en nous et que nous pouvons la détruire. Ainsi nous vient la connaissance du but élevé de la Libération et de la voie qui y conduit. *Samyak dṛṣṭi* est ainsi l'*expérience* (et non pas seulement la simple connaissance intellectuelle) des quatre saintes Vérités du Bouddha (de la souffrance, de sa cause, de sa disparition et du moyen d'y parvenir). Ce n'est que de cette attitude mentale que peut naître la résolution totale, c'est-à-dire embrassant l'homme total, exigeant l'engagement de celui-ci en paroles, en pensées et en actions, et qui, par une complète intériorisation et un complet approfondissement, conduit à la parfaite illumination *(samyak sambodhi)*.

II. Le triple joyau *(tri-ratna)* est le symbole de *Ratnasambhava*, qui est représenté dans le geste de donner *(dâna-mudrâ)*. Ce qu'il donne, ce sont les trois choses précieuses : « Bouddha, Dharma, Sangha », c'est-à-dire Lui-même, Sa Loi et Sa Communauté pour ceux qui ont *réalisé* cet enseignement (et non ceux qui appartiennent simplement à l'Ordre). Ce qui représente le triple joyau croît d'un lotus. La pointe médiane du joyau porte le son sacré TRAM, la syllabe-germe de *Ratnasambhava*. Au pied du joyau se trouvent les syllabes MA et NI. Les flammes émanant du joyau symbolisent la sagesse.

III. Le lotus est le symbole d'*Amitâbha*, représenté

dans le geste de la méditation *(dhyâna-mudrâ)*. (La planche III montre le lotus épanoui reposant sur les mains jointes d'*Amitâbha*). Sa syllabe-germe est HRĪḤ. C'est pourquoi celle-ci se trouve au centre du lotus représentant le *maṇḍala* d'*Amitâbha*. Celui-ci, en tant que Seigneur du *Maṇḍala*, prend ainsi la place de *Vairocana*, pendant que l'oṃ de *Vairocana* prend la place d'*Amitâbha* sur le pétale occidental (en haut). A l'Orient (en bas) se trouve l'HŪṂ d'*Akṣobhya;* au Sud (à gauche) le TRAṂ de *Ratnasambhava* et au Nord (à droite) le ÂḤ d'*Amoghasiddhi*. Dans tous les *maṇḍalas* tibétains, les points cardinaux sont ainsi représentés :

O
S N
E

IV. Le symbole d'*Akṣobhya* est le *Vajra*, sa syllabe-germe est HŪṂ, son geste le contact avec la terre *(bhûmisparśa-mudrâ)*. Le *Vajra* est généralement représenté dans sa main droite dirigée vers le bas, ou posé sur sa main gauche reposant sur son giron.

V. Le Lotus aux six pétales portant sur ces derniers les six syllabes sacrées OṂ MA ṆI PA DME HŪṂ, et la syllabe HRĪḤ en son centre, est le symbole d'*Avalokiteśvara*, appelé aussi *Padmapâṇi* (le porteur du lotus) et qui appartient à l'ordre du Lotus d'*Amitâbha*. Le mantra d'*Avalokiteśvara* est ainsi sculpté sur des milliers de pierres « maṇi », dans tout le Tibet.

VI. (Épilogue). Le double-vajra *(Viśva-vajra)* est le symbole d'*Amoghasiddhi*, dont la syllabe-germe ÂḤ apparaît au centre du double-vajra. *Amoghasiddhi* est représenté dans le geste de l'impavidité *(abhaya-mudrâ)* ; la paume de la main droite levée, tournée vers l'extérieur, montre souvent le *Viśva-vajra*, tel qu'on le voit sur la planche VII.

« *Spiritualités vivantes* »
Collection fondée par Jean Herbert

au format de poche

1. *La Bhagavad-Gitâ*, par Shrî AUROBINDO.
2. *Le Guide du Yoga*, par Shrî AUROBINDO.
3. *Les Yogas pratiques (Karma, Bhakti, Râja)*, par Swâmi VIVEKANANDA.
4. *La Pratique de la méditation*, par Swâmi SIVANANDA SARASVATI.
5. *Lettres à l'Ashram*, par GANDHI.
6. *Sâdhonâ*, par Rabindranâth TAGORE.
7. *Trois Upanishads (Iskâ, Kena, Mundaka)*, par Shrî AUROBINDO.
8. *Spiritualité hindoue*, par Jean HERBERT.
9. *Essais sur le Bouddhisme Zen*, première série, par Daisetz Teitaro SUSUKI.
10. – *Id.*, deuxième série.
11. – *Id.*, troisième série.
12. *Inâna-Yoga*, par Swâmi VIVEKANANDA.
13. *L'Enseignement de Râmakrishna*, par Jean HERBERT.
14. *La Vie divine*, tome I, par Shrî AUROBINDO.
15. – *Id.*, tome II.
16. – *Id.*, tome III.
17. – *Id.*, tome IV.
18. *Carnet de pèlerinage*, par Swâmi RAMDAS.
19. *La Sagesse des Prophètes*, par Muhyi-d-dîn IBN'ARABÎ.
20. *Le Chemin des Nuages blancs*, par ANAGARIKA GOVINDA.
21. *Les Fondements de la mystique tibétaine*, par ANAGARIKA GOVINDA.
22. *De la Grèce à l'Inde*, par Shrî AUROBINDO.
23. *La Mythologie hindoue, son message*, par Jean HERBERT.
24. *L'Enseignement de Mâ Ananda Moyî*, traduit par Josette HERBERT.

Nouvelles séries dirigées par
Marc de Smedt

25. *La Pratique du Zen*, par Taisen DESHIMARU.
26. *Bardo-Thödol. Le Livre tibétain des morts*, présenté par Lama ANAGARIKA GOVINDA.
27. *Macumba. Forces noires du Brésil*, par Serge BRAMLY.
28. *Carlos Castaneda. Ombres et lumières*, présenté par Daniel C. NOËL.
29. *Ashrams. Les Grands Maîtres de l'Inde*, par Arnaud DESJARDINS.
30. *L'Aube du Tantra*, par Chogyam TRUNGPA.
31. *Yi King*, adapté par Sam REIFLER.
32. *La Voie de la perfection*, par BAHRÂM ELÂHI.
33. *Le Fou divin*, traduit par Dominique DUSSAUSSOY.
34. *Santana*, par Dominique GODRÈCHE.

35. *Dialogues avec Lanza del Vasto*, par René DOUMERC.
36. *Techniques de méditation*, par Marc DE SMEDT.
37. *Le Livre des secrets*, par BHAGWAN SHREE RAJNEESH.
38. *Zen et arts martiaux*, par Taisen DESHIMARU.
39. *Traité des Cinq Roues (Gorin-no-Sho)*, par Miyamoto MUSASHI.
40. *La Vie dans la vie. Pratique de la philosophie du Sâmkhya d'après l'enseignement de Shrî Anirvân*, par Lizelle REYMOND.
41. *Satori. Dix ans d'expérience avec un Maître Zen*, par Jacques BROSSE.
42. *Discours et sermons*, de HOVEI-NÊNG.

« L'Évolution de l'Humanité »

au format de poche

★

Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire (III), par Joseph VENDRYES. N° 6

La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire (IV), par Lucien FEBVRE. N° 23

Le Génie grec dans la religion (XI), par Louis GERNET et André BOULANGER. N° 22

La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique (XIII), par Léon ROBIN. N° 35

La Cité grecque. Le développement des Institutions (XIV), par Gustave GLOTZ. N° 1

L'Impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient (XV), par Pierre JOUGUET. N° 34

Le Génie romain dans la religion, la pensée et l'art (XVII), par Albert GRENIER. N° 14

Les Institutions politiques romaines. De la cité à l'État (XVIII), par Léon HOMO. N° 24

Rome impériale et l'urbanisme dans l'Antiquité (XVIII *bis*), par Léon HOMO. N° 33

Les Celtes et l'expansion celtique (XXI), par HENRI HUBERT. N° 38

Les Celtes et la civilisation celtique (XXI *bis*), par HENRI HUBERT N° 39

La Civilisation chinoise. La vie publique et la vie privée (XXV), par Marcel GRANET. N° 2

La Pensée chinoise (XXV *bis*), par Marcel GRANET. N° 3

Israël. Des origines au milieu du VIII^e^ siècle avant notre ère (XXVII), par Adolphe LODS. N° 16

Des prophètes à Jésus. Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme (XXVIII), par Adolphe LODS. N° 17

Note. – Les numéros en chiffres romains qui suivent les titres indiquent la place de chaque ouvrage dans la collection « L'Évolution de l'Humanité », les numéros en chiffres arabes donnent l'ordre de publication dans la nouvelle édition au format de poche.

« L'Évolution de l'Humanité »

Des prophètes à Jésus. Le monde juif vers le temps de Jésus (XXVIII *bis*), par Charles GUIGNEBERT. N° 18

Jésus (XXIX), par Charles GUIGNEBERT. N° 12

Le Christ (XXIX *bis*), par Charles GUIGNEBERT. N° 15

La Fin du monde antique et le début du moyen âge (XXXI), par Ferdinand LOT. N° 5

Le Monde byzantin. Vie et mort de Byzance (XXXII), par Louis BRÉHIER. N° 13

Le Monde byzantin. Les Institutions de l'Empire byzantin (XXXII *bis*), par Louis BRÉHIER. N° 20

Le Monde byzantin. La Civilisation byzantine (XXXII *ter*), par Louis BRÉHIER. N° 21

Charlemagne et l'empire carolingien (XXXIII), par Louis HALPHEN. N° 7

La Société féodale. La formation des liens de dépendance. Les classes et le gouvernement des hommes (XXXIV), par Marc BLOCH. N° 8

Mahomet (XXXVI), par Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES. N° 11

La Monarchie féodale en France et en Angleterre (X^e^-XIII^e^ siècle) (XLI), par Charles PETIT-DUTAILLIS. N° 9

Les Origines de l'économie occidentale (IV^e^-XI^e^ siècle) (XLIII), par Robert LATOUCHE. N° 26

Les Communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIII^e^ siècle (XLIV), par Charles PETIT-DUTAILLIS. N° 25

La Philosophie du moyen âge (XLV), par Émile BRÉHIER. N° 28

L'Apparition du Livre (XLIX), par Lucien FEBVRE et H.-J. MARTIN. N° 30

Introduction à la France moderne (1500-1640) (LII), par Robert MANDROU. N° 36

Le Problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle. La religion de Rabelais (LIII), par Lucien FEBVRE. N° 9

L'Europe française au siècle des Lumières (LXX), par Louis RÉAU. N° 31

L'Europe et le Monde à la fin du XVIII^e siècle (LXXI), par Michel DEVÈZE. N° 27

L'Ère romantique. Le romantisme dans la littérature européenne (LXXVI), par Paul van TIEGHEM. N° 19

Les Classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie (1815-1914) (XC), par Félix PONTEIL. N° 4

Les Bourgeois et la démocratie sociale (1914-1968) (XC *bis*), par Félix PONTEIL. N° 32

La vie intellectuelle en France, du XVI^e siècle à l'époque contemporaine (XCVI), par Pierre BARRIÈRE. N° 37

Histoire de l'idée de Nature (Série complémentaire), par Robert LENOBLE. N° 10

« Sciences d'aujourd'hui »

au format de poche

★

1. *L'Homme et la matière,* par André Leroi-Gourhan, professeur au Collège de France.
2. *Milieu et techniques,* par André Leroi-Gourhan.
3. *Physique et philosophie,* par Werner Heisenberg, Prix Nobel de physique.

Cet ouvrage
a été reproduit
et achevé d'imprimer
en octobre 1990
par l'Imprimerie Floch à Mayenne
pour les Éditions Albin Michel

AM

N° d'édition 11428. N° d'impression 29775
Dépôt légal : octobre 1990